جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة

دراسة في كتابه «تدبير المتوحد»

الأستاذ الدكتور

عبدالقادر بلعالم

أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

الجزائر



عالم الكتب الحديث

Modern Book's world

للنشر والتوزيع

جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ

في فلسفة ابن باجة

دراسة في كتابه «تدبير المتوحد»

الأستاذ الدكتور

عبدالقادر بلعالم

أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

الجزائر

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2013

الكتاب

جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة:

دراسة في كتابه: تدبير المتوحد

تأليف

عبد القادر بلعالم

الطبعة

الأولى، 2013

عدد الصفحات: 266

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2012/7/2512)

ISBN 978-9957-70-610-4

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 471357 1 00961

فاكس: 475905 1 00961

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: الإنسان من الوسطية إلى الإمكان	65
1- الإنسان وسط بين المحايث والمفارق	65
2- الإنسان إمكانية	69
المبحث الثاني: من النقص إلى الكمال	79
1- في الأفعال الإنسانية ومراتبها	79
الصور الروحانية ومراتبها	84
الغايات المتصلة بالصور الروحانية	88
طبيعة منهج المتوحد	92
في الغربة والاعتزال عند ابن باجة	93
2- في فلسفة الاتصال عند ابن باجة	99
أساس الاتصال	101
إستنتاج: في خصوصية تجربة الاتصال عند ابن باجة	106
وقفة نقدية: من السؤال عن الماهية إلى الوقوف على الغاية	107
الفصل الثالث **ابن باجة: الإنسان وسؤال السياسة**	121
المبحث الأول: التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة	123
1- التدبير أساس السياسة المدنية	123
من سياسة النفس إلى سياسة المدينة	125
جدل الفلسفة والسياسة	130
2- التدبير وإعادة تأصيل السؤال السياسي	134
في خصوصية معنى 'المدني' عند ابن باجة	138
في مايبرر ربط السياسة المدنية بأفق المتوحد	149
المبحث الثاني: المقاربة الفلسفية لطبيعة المدينة عند ابن باجة	155
1- التدبير والمدينة	155
تدبير المنزل توطئة لتدبير المدينة	157

مقدمة منهجية وتاريخية

إن بحث موضوع "السياسة والتاريخ"، يفرضه التساؤل عن التصور الفلسفي لحقيقة الوجود الموضوعي (المدني) للإنسان ومصيره (مستقبله) في المكان والزمان. وهذا يعني بالأساس أن فكرة "التاريخ" مرتبطة منهجيا وإبستيمولوجيا بفكرة "السياسة"، إذ إن كل حركة واعية للإنسان تتجسد في المكان، هي في ذات الوقت حركة تجري في الزمان. وتأسيسا على هذا، فإن تناولنا لهذا الموضوع، يفرض علينا ربط التصور الفلسفي للتاريخ بالتصور الفلسفي لـ"السياسة المدنية" عند ابن باجة. ومحاولة تلمس الإجابة عن هذا الانشغال من خلال فلسفته، ترتبط ـ في نظرنا ـ بهدفين: الأول، ويتمثل في انخراط الفلسفة في الواقع، ذلك أن الممارسة النظرية للفلسفة لن تكون ذات فعالية بالنسبة للإنسان، إن هي اقتصرت على تحريك الوعي نحو تحقيق رغبة سيكولوجية، هي بالمعنى القديم لها "حب الحكمة". فذلك ما يجعلها لهوا أو ترفا فكريا، كما يتهمها خصومها بذلك. والواقع أن الفلسفة نظرة أصيلة للواقع ودعوة ملحة لتغييره. فيجب عليها أن تكون فلسفة عملية؛ فلسفة للفعل. ولن تكون كذلك إلا إذا كانت نتائجها النظرية على صلة واتصال وثيق بحياة البشر وتطلعاتهم ومصائرهم. وهي بهذا المعنى الإجرائي لها تمكّن الإنسان من الفهم العميق لحياته الاجتماعية، ووعي نقائصها، وبالتالي تهيئة المناخ الفكري للتغيير المرجو، أي تحقيق حلم "المدينة الفاضلة".

ولهذا نرى في الرؤية الفلسفية "للسياسة" و"للتاريخ" "الأفق العملي" الذي ينزل الفلسفة من عليائها ويجعلها على تماس مع الواقع، فتتخذ من النقد آلية ومرتكزا إلى السعي والرغبة في تغييره، فتكون بذلك فلسفة للتغيير.

إنطلاقا من هذا المعنى العملي للفلسفة، حاول ابن باجة أن يقرأ الواقع السياسي والتاريخي للمجتمع والعصر الذي عاش فيه. فطرح مشروع "الإنسان الإلهي" مؤسس "المدينة الكاملة"، بديلا للإنسان "البهيمي" الذي أوجدته "المدن الناقصة" وتحكم التاريخ في مصيره. وسنرى لاحقا أن ما مكّن ابن باجة من القراءة الفلسفية لواقعه وتاريخه والتنظير لتغييره، هو الاتجاه النقدي الذي طبع فلسفته.

على ضوء هذا التحديد، فإننا نعتقد أن أهمية مقاربتنا لهذا موضوع، تكمن في وصل الحاضر بالماضي لالتماس أسباب وجودنا والتغلب على مشكلات واقعنا والبحث، بالتالي، عن

مستقبل أفضل من الماضي الذي عاشه أسلافنا، وهذا الحاضر الذي نعيشه. فراهنية الواقع الاجتماعي والتاريخي للإنسان العربي لا تعكس مستوى تطلعاته. وأن النظام السياسي السائد عجز عن تحقيق صورة المجتمع الفاضل. والسبب هو هيمنة الإيديولوجي وإزاحته للمعرفي كإطار مرجعي له في كل عملية إصلاح وتغيير. وإذا كان التغيير لا يحصل إلا بفعل الآلة السياسية، فإننا نرى أنّ فعالية هذه الآلة و جدواها تكمن في التوجيه والترشيد الفلسفي، والتأطير المعرفي لها. ونحن من منطلق هذه المقاربة، لا نقول بإزاحة الإيديولوجي، بل نريد التأسيس للمعرفي كمرجعية له.

على ضوء التصور الفلسفي للفعل السياسي، ولحركة التاريخ عند ابن باجة، فإننا نأمل أن يكون للفلسفة حضورها في نظرتنا إلى واقعنا السياسي والتاريخي ولأفقهما المستقبلي.

أما الهدف الثاني: فيتمثل في تسليط الضوء على شخصية ابن باجة كفيلسوف لم يأخذ حظا كافيا من الدراسة، ذلك أنه حينما تثار مسألة الوعي الفلسفي في المغرب الإسلامي، تبرز وتهيمن على كل الخطابات الفكرية أسماء لامعة لشخصيات فلسفية، كابن طفيل وابن رشد وابن خلدون...فيعدون ـ دون غيرهم ـ المؤسسين الفعليين للتقليد الفلسفي والفاعلين الحقيقيين في الحركة الفلسفية. ولم يذكر ابن باجة إلا نادرا، في إشارات عابرة وسطحية، والدليل على ذلك أن أغلب الكتب التي تؤرخ للفلسفة الإسلامية في الأندلس والمغرب تبدأ مباشرة بابن طفيل. وحتى الدراسات المعاصرة التي كتبت حوله قليلة جدا، مما يجعلنا عاجزين عن تحديد مكانته في مجمل الفلسفة الإسلامية. والواقع أن ابن باجة هو أول فلاسفة المغرب الإسلامي بالمعنى الخالص، كما يذكر ذلك عبد الرحمن بدوي في مؤلفه "تاريخ الفلسفة الإسلامية". ويرجع له الفضل في استئناف النشاط الفلسفي بعد أن توقف في المشرق بسبب مناهضة الغزالي وأتباعه من الفقهاء للفلسفة. لذلك ظلت شخصيته مغمورة، لم تأخذ حقها في الدراسة، ولم تنل فلسفته حظها من الاستكشاف والبحث. فرغم مساهمته الفعالة في تكوين الفيلسوفين الذين جاءا بعده وهما ابن طفيل وابن رشد، حيث استفادا من فكره النقدي، وهما يقران بذلك صراحة في كتبهما: فابن طفيل يشيد بفضله في مقدمة كتابه "حي ابن يقظان"، وابن رشد يعترف له في كتاب "تلخيص كتاب النفس". رغم هذا فإنه لم يحظ بنفس الإهتمام الذي حظي به هذان الفيلسوفان، فتحول إلى فيلسوف من الدرجة الثانية. ولهذا فإن من بين الأسباب التي دفعتنا إلى تسليط الضوء على شخصية ابن باجة من خلال هذه الدراسة ما يلي:

1- إنصافه وإعادة الإعتبار له كفيلسوف، وذلك بكشف النقاب عن بعض الجوانب الفكرية المهمة في فلسفته، ومنها الموضوع الذي نتناوله.

2- يعتبر ابن باجة من الفلاسفة الأوائل الذين فلسفوا الإنسان وفكروا فيه ككائن لذاته في الفلسفة الإسلامية. وأن هذه المسالة هي الأساس والقاعدة التي نبني عليها تحليلنا للموضوع.

3- وصف المهتمين بفلسفته له، بأنه أول مؤسس للنزعة البرهانية بفضل موسعيته، حيث بنى كل آرائه الفلسفية على أسس علمية. ويظهر ذاك بوضوح من خلال مؤلفاته. وأن هذه النزعة هي علة تميز فلسفته. "فهو أول الفلاسفة العقليين على الحصر. أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة، ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبيعيات"[1]. وهو يستعين بالرياضيات لتوضيح آرائه الماورائية. ولا شك أن ذلك انعكس على بحثه في الإنسان.

4- إن رفضه للمنظومة المعرفية والقيمية السائدة، تبلور في صورة اتجاه نقدي متكامل. وتبعا لذلك فإن فلسفته هي نظرية في العقل، الذي هو أساس الممارسة النقدية للحياة الإجتماعية والسياسية. وبالتالي التأسيس لمشروع "المدينة الكاملة"، ولدور الفيلسوف فيها.

فقلة الاهتمام بالفيلسوف ابن باجة من قبل مؤرخي الفلسفة الإسلامية، والمهتمين بقضاياها، كانت النتيجة المنطقية له قلة، بل ندرة الإهتمام بأغلب جوانب فلسفته، والغياب شبه التام للموضوع الذي نتقدم لبحثه.

إن الدراسات التي تناولت فلسفة ابن باجة على قلتها، وفي حدود اطلاعنا على ما تيسر لنا منها من خلال الكتب والدوريات يمكن تصنيفها حسب تباين الاهتمامات، واختلاف طبيعة البحث في فلسفته إلى ثلاثة أنواع:

1- كتب تأريخية، أشارت إجمالا إلى حياته، مؤلفاته، وملخصات حول مختلف آرائه.

2- دراسات تحليلية لفلسفته قدمت شروحا وتحليلات لأهم كتبه، وفي مقدمتها كتاب "تدبير المتوحد" على اعتبار أنه يلخص مجمل فلسفته. نذكر منها على سبيل المثال: "دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة"، د. يوسف سلامة. "تدبير المتوحد لابن باجة"، د. محمد مصطفى

(1) عمر فروخ: "تاريخ الفكر العربي". دار العلم للملايين. بيروت. 1966. ص 607.

حلمي. "ابن باجة وتدبير المتوحد" د. محمد عابد الجابري...وأن هذه الدراسات إنما قدمت من باب التعريف بفلسفته.

3- دراسات تناولت بالبحث والتحليل إشكاليات معينة في فلسفته، وأن موضوعنا المقترح يدخل في إطار هذا النوع من الدراسات؛ إذ يتناول إشكالية محددة تضاف إلى قائمة هذه الإشكاليات. على سبيل المثال: "الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دراسة في فلسفة ابن باجة" د. معن زيادة. "ابن باجة فيلسوفا مغتربا" د.عاطف العراقي. "المعرفة والسياسة عند ابن باجة" د. فوزية عمار عطية. "أبو بكر ابن باجة من الكائن إلى الوجود: إشكالية الخلود" د. محمد المصباحي...

والظاهر من هذا الكم المعرفي أن الحاجة إلى الاقتراب من فلسفة ابن باجة، تظل أكثر من ضرورة، باعتبار أن تلك الدراسات أغفلت الجوانب السياسية والتاريخية في فلسفته. فلم نجد في أي منها، دراسة تناولت بالبحث، علاقة السياسة بالتاريخ عنده.

فانطلاقا من هذا النقص ومن باب المساهمة في معرفة الخطاب الفلسفي الباجي، وإعطائه حقه في الاستكشاف والتوظيف، واستكمالا لما نقص، وإبرازا لما خفي وأغفل، جاءت محاولتنا هذه لتسد فراغا لبعض من هذا الذي أغفل.

إن الدافع الرئيسي والأبرز لبحث هذا الموضوع هو "فكرة التاريخ" التي نحاول مقاربتها من خلال فلسفة ابن باجة، وبيان علاقته بالسياسة. وأن هذا المقصد مبني على مبررين: الأول، هو قلة الدراسات لعلاقة السياسة بالتاريخ في الفلسفة الإسلامية، وغياب الاهتمام بها تماما في فلسفة ابن باجة كما ذكرنا من قبل. والثاني، يتمثل في أن ثمة سؤال يطرح نفسه علينا بإلحاح شديد، ونحن نستعرض تاريخ الفلسفة الإسلامية، والإطلاع على مختلف الإشكاليات، والموضوعات التي هيمنت على تفكير الفلاسفة، ونالت اهتمامهم، وهو أننا قد لاحظنا غيابا شبه تام لفكرة التاريخ في خطاباتهم ومؤلفاتهم. بمعنى أن هناك غياب للتنظير الفلسفي للتاريخ. والسؤال، هل كان هناك غياب فعلا، أم أن للتاريخ حضور ضمني في خطاباتهم؟ أو أنه بطبيعته علمي المنبت والمنشأ؟ ومن ثمة لا علاقة له بالفلسفة؟

فما نراه حاضرا وموظفا بشكل صريح عند بعض المفكرين القدامى، لا يخرج عن إطار الأدبيات الدينية والأخلاقية والسياسية، حيث يؤكد ذلك قول المقريزي في "الخطط" من: إن علم

التاريخ من أجل العلوم قدرا، وأشرفها عند العقلاء مكانة وخطرا لما يحويه من المواعظ و الإنذار بالرحيل إلى الآخرة عن هذه الدار، والإطلاع على مكارم الأخلاق ليقتدى بها، واستعلام مذام الفعال ليرغب عنها أولو النهى". ومن هنا نستطيع القول: إن التاريخ إما أن يكون تاريخا سياسيا لأحوال الأمم و الملوك و الدول، أو تاريخا دينيا يبيّن آثار الله في الخلق. وحتى ابن خلدون حينما تلقف فكرة "التاريخ"، فإن مقاربته لها كانت علمية، ولم ترق إلى مستوى التنظير الفلسفي. ولا ننسى أنه القائل "بإبطال الفلسفة وفساد منتحليها"[1]. هذا ما يؤكد غياب التأصيل الفلسفي للتاريخ في الفلسفة الإسلامية. وهو ما دفعنا إلى بحث التنظير الفلسفي لفكرة "التاريخ"، خصوصا وأن هناك دعوات فكرية معاصرة تسعى إلى التأسيس والتأصيل الفلسفي للتاريخ، منادية من خلال مؤتمرات، وكتابات: "من أجل فلسفة عربية للتاريخ"[2]، على غرار الفلسفات الغربية التي اضطلعت بهذه المهمة. وقد قطعت أشواطا، واجتازت مراحل في هذا المجال، وكانت النتيجة أن أسست "فلسفة للتاريخ".

من هذا المنطلق نرى، أنه لا يمكن التأسيس لفلسفة عربية للتاريخ، دون الرجوع إلى التاريخ، أي الرجوع إلى النصوص الفلسفية التراثية. ولهذا سنجتهد في استنطاق نصوص ابن باجة للوقوف على رؤيته الفلسفية للتاريخ، ولطبيعة مساره ومعرفة ما إذا كانت رؤيته تلك صريحة أو ضمنية في فلسفته. وأن محاولتنا هذه تدخل في إطار إثارة إشكالية "التاريخ" في الفلسفة الإسلامية، وإن لم ترق إلى مستوى كونها مساهمة متواضعة تضيف جديدا إلى الموضوع.

وما دفعنا أكثر لإثارة مسألة "التاريخ" في الفلسفة الإسلامية، هو العلاقة الوثيقة بين الفلسفة و التاريخ التي يفرضها مفهوم التاريخ ذاته. "فإذا كان التاريخ هو حركة الإنسان في محيطه خلال الزمان"، وأن فلسفة التاريخ "تبدأ من فكرة أن التاريخ يحكمه قانون ما"[3]، أي هي التفسير العقلي للمنطق الذي يحكم حركته، فإن وعي "الزمني" - الذي هو جوهر التاريخ - في عملية تحوله وانتقاله (صيرورته)، ما هو إلا وعي فلسفي في صميمه. وعليه فمقولات: العقل، المكان، الزمان... المكونة لمفهوم التاريخ، هي بطبيعتها مقولات فلسفية، وبالتالي فلا يمكن القبض على هذا المفهوم إلا فلسفيا.

---

(1) ابن خلدون: "مقدمة". تحقيق: درويش الجويدي. المكتبة العربية. صيدا. بيروت. ص 513 ط2. 1996.

(2) انظر مقال لـ : د.البخاري حمانة: "من اجل فلسفة عربية للتاريخ". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1990.

(3) عبد الحميد صديقي: "تفسير التاريخ". ترجمة: د. كاظم الجوادي دار القلم. ط1. .1980ص 12.

والآن ما علاقة التاريخ بالسياسة؟

إن ثمة علاقة وثيقة بين السياسة والتاريخ، "فالمدينة الكاملة"، تنظيم سياسي على طريقة الفيلسوف، وهي في ذاتها حدث سياسي، وهي المكان الذي يجري فيه التحول والتغير، وتتجسد فيه حركة الإنسان. فهذا "السخاوي" يرى أنه لا يمكن فصل التاريخ عن غيره من العلوم الأخرى، وبخاصة علم السياسة. و"هيجل" يعطي أهمية خاصة لوجود الدولة بالنسبة للتاريخ. وفي نظره، أن العصور التاريخية السابقة على ظهور الدولة ونشأتها في المجتمعات الإنسانية، إنما هي عصور لا تاريخ لها. وسوف نوضح فيما يأتي، كيف أن التصور الفلسفي "للمدينة الكاملة" في الخطاب الفلسفي الباجي، يفضي بشكل تلقائي إلى التصور الفلسفي للتاريخ. وسنكشف بالتالي عن التمفصل الموجود بين المفهومين.

تاريخية الموضوع و تناوله :

إن "السياسة" و"التاريخ" مفهومان أساسيان لملامسة الواقع الإنساني وفهمه. ونظرا لأهميتهما تلك، سعت الفلسفة للانخراط في بحثهما قصد التنظير لمستقبل الإنسان، وتحديد مصيره. وفي هذا الأفق نحاول الوقوف على تطورهما عبر التاريخ، ومعرفة مدى تقاطعهما واختلافهما لدى الفلاسفة، وخصوصا في اللحظتين الإغريقية والعربية الإسلامية، باعتبارهما تشكلان فضائين للمرجعية المعرفية التي استند عليها الفيلسوف ابن باجة في تفكيره، لنكشف ـ بالتالي ـ عما إذا كانت مقاربته الفلسفية لهما استمرارا وتكرارا لما توصل إليه الفلاسفة اليونان والمسلمون الذين سبقوه، أم تجاوزا وإبداعا فيهما.

1- مفهوم "السياسة" :

إذا عدنا إلى المرحلة اليونانية، سنجد أن "السياسة" قد ارتبطت بفكرة الدولة وأسلوب تنظيم الحكم، وأن البدايات الأولى للإهتمام بها يعود إلى هيرودوت (480ـ425ق.م)، وبدأت تتضح مع سقراط، حيث "يظهر الفكر السياسي عنده في صورة أخلاق سياسية، فليس هذا الشكل أو ذاك من النظم السياسة أو المؤسسات السياسية هو الذي يجعل الحكم في المدينة صالحا، ولكن استخدامها

لتحقيق العدالة المثالية هو الذي يجعلها صالحة[1]. لتتطور بعد ذلك فكرة السياسة، فتأخذ بعدها الفلسفي العميق مع أفلاطون وأرسطو.

فعند أفلاطون تتلخص الفلسفة السياسية في مشكلة "المدينة" التي لا يجد فيها الفيلسوف مكانا لنفسه. ولذلك تركز تفكيره في شروط قيام "المدينة الفاضلة"، وأعطى الأولوية للمدينة على الفرد. فالفرد عنده صورة مصغرة للدولة، والدولة هي إنسان كبير. وقد بنى تفكيره السياسي على أسس أخلاقية: فالسياسة عنده امتداد للأخلاق، وغاية الأخلاق عنده هي "المدينة" (الدولة). ومن هنا فإن دراسته لمفهوم "الدولة" خضعت لمنهج فلسفي معياري، على أساس مثالي، أي نظر إليها كما يجب أن تكون". أما عند أرسطو، فإن "السياسة" قد ارتبطت أيضا بالأخلاق، لكنه فصل بينهما جزئيا. كما اتسمت نظرته الفلسفية للسياسة بالواقعية، فقد اهتم بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة، وبيان نشأتها، ووضع نظرية في الدولة على أساس الدراسة الموضوعية والواقع العملي، بخلاف المنهج الفلسفي المعياري عند أفلاطون الذي اهتم بما ينبغي أن يكون (السياسة المثلى). وبهذا التوجه خلص إلى علمية "السياسة"، إلى جانب كونها فنا أيضا، ولذلك فهناك إجماع على أنه أول عالم سياسي كما أن أفلاطون أول فيلسوف سياسي[2].

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الإسلامية، فإن فكرة "السياسة" تظهر بجلاء، وبشكل يكاد يكون منفردا، عند الفارابي، فقد كان أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، مما يجعل فلسفته ذات طابع سياسي. عالج السياسة معالجة نظرية فلسفية بعيدة كل البعد عن الجانب العملي والتطبيقي، وهو يسميها "بالعلم المدني". كما ربط السياسة بالبحث في الإلهيات، بل إن السياسة ذاتها هي الميتافيزيقا، ويظهر هذا الربط في النظام السياسي كما فهمه أفلاطون وتصور الشريعة الإسلامية له، ورأى أن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا في الدولة المثلى. وهو هنا يحاكي نظرة أفلاطون.

ومع نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة بدأت السياسة تستقل عن الفلسفة لتتحول إلى علم قائم بذاته، وتركز الاهتمام السياسي في هذه المرحلة على فصل الدين عن الدولة، وتحديد النظم والمباديء التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية كمحاولة

---

(1) إبراهيم أحمد شلبي: "تطور الفكر السياسي". الدار الجامعية. بيروت. 1988. ص 104

(2) إبراهيم درويش "النظرية السياسية في العصر الذهبي". دار النهضة العربية 1973 ص:139.

مارسيل البادوفاني (1275-1343) في كتابه: المدافع عن السلام، وميكافيلي (1469-1727) في كتابه الأمير[1].

وفي العصر الحديث أخذت النظرية السياسية أبعادها الفلسفية الواضحة مع الفيلسوف توماس هوبز (1588 ـ 1679) انطلاقا من مبدئه القائل بتحكم الرغبات في توجيه سلوك الإنسان في الدولة، ثم جاء بعده كل من جون لوك (1632 ـ 1704) وجان جاك روسو (1712 ـ 1778) الذين أسسا الدولة على فكرة الديمقراطية والنظام الليبرالي.

وإذا انتقلنا إلى القرن التاسع عشر نجد نظريتان فلسفيتان بارزتان تتنازعان مفهوم الدولة: أولاهما، هي نظرية الدولة/ الأمة التي وضعها هيجل ووضحها في كتابه: مباديء فلسفة الحق (أو القانون)، حيث يرى فيه أن الدولة تنبثق من التناقض الحاصل بين الأفراد والجماعات الاجتماعية، وبين الأغنياء والفقراء، وهي تجسد ديناميكية العقل في الواقع. أما الثانية: فهي نظرية الدولة العلمية، وضعها كارل ماركس، ويوضح فيها أن الدولة هي ناتج للنظام الاقتصادي الاشتراكي الذي يمنح سلطة الحكم لطبقة العمال، التي تؤهلهم لتحقيق العدالة الاجتماعية.

2- مفهوم التاريخ:

تعود البدايات الأولى للاهتمام بموضوع التاريخ إلى مفكري اليونان (علماء وفلاسفة). وتطورت نظرتهم إليه وتباينت رؤيتهم لماهيته ولطبيعته من:

أ- التناول شبه الأسطوري، كما يبدو ذلك في أشعار هوميروس، وإن كان قد حاول أنسنته، والنظر إلى الماضي على انه مليء بالعبر والمباديء التي يمكن الإستفاذه منها في الحاضر. فهو تناول يخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني[2].

ب- تطورت النظرة من ذلك التناول المتأرجح بين الطابع الأسطوري والطابع الإنساني، إلى التناول العلمي على يد هيرودوت وثيوكيديدس، حيث أصبح التاريخ علما، يحاول فيه المؤرخ الكشف عن طبيعة الحدث وأسبابه بطريقة استقرائية. ولم يعد التاريخ هو التاريخ

---

(1) عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة. ج2. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.ط1. 1984ص: 163

(2) مصطفى النشار. من التاريخ إلى فلسفة التاريخ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ص:47

الديني، بل تاريخ إنساني، وأصبحت المشاكل التي يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات، وإنما من قبيل أعمال الإنسان ونشاطاته"[1]. وأن هذا التطور كان بسبب ظهور البحث الفلسفي الذي خلّص الوعي التاريخي من الخيال الأسطوري، ونقله من الحقل التجريبي الواقعي إلى الفضاء النظري التأملي.

ج- النظرة الفلسفية الخالصة للتاريخ عند اليونان تأسست مع أفلاطون وأرسطو. ورغم اختلاف منهجيهما وتوجههما الفلسفي، إلا أنهما يشتركان في عدم التأسيس لفلسفة خاصة للتاريخ، بل رؤيتهما له كانت في سياق النظرة الفلسفية الكلية للطبيعة وما وراء الطبيعة، ولم يحظ لديهما بنفس الاهتمام الذي حظيت به الموضوعات الأخرى، كالسياسة مثلا. فشغفهما "بالوصول إلى الحقائق الثابتة، أو إلى ذلك المثل الأعلى للمعرفة الذي لا يخضع للتغير قد قلل من اهتمامهم الجدي بالتاريخ على اعتبار أنه يركز على رواية الأحداث المتغيرة في جريانها المتصل لدرجة جعلت أرسطو يحط من قدره ويقرر أن الشعر أقرب إلى العلم منه"[2]. إعتبره أدنى مرتبة من العلوم ذات الطابع الاستنباطي ـ القياسي. وعلمية التاريخ بالنسبة إليه تكمن في تركيز المؤرخ على رواية الأحداث الجزئية والتحقق من صحتها. أما أفلاطون، فإن رؤيته الفلسفية الكلية واهتمامه بالحقيقة الثابتة في عالم المفارقة، وإيمانه بتجسيدها في عالم التغير (الواقع)، هو ما جعله يضفي على التاريخ وحركته مسحة ميتافيزيقية. فهو بالنسبة إليه محكوم بالعناية الإلهية، ومع ذلك لم يلغ فاعلية الإنسان في التاريخ، "فالإنسان يمكنه إذا استنهض قواه التأملية العاقلة وتصرف وفقا لها أن يصل إلى الكمال، وأن يحقق المثال على أرض الواقع"[3]. وبالتالي فهو من منطلق إصراره على تلك العناية الإلهية، يقول بالحركة الدورانية للتاريخ. وبهذا يمكن القول إن لدى اليونان علما للتاريخ ورؤية فلسفية حوله.

وإذا انتقلنا إلى الفضاء المعرفي العربي الإسلامي في أفقه الفلسفي، نلاحظ أنه ليس هناك حضورا مباشرا وصريحا لفكرة "التاريخ" عند الفلاسفة المسلمين. وهو لا يدخل في إطار المسكوت عنه، إذ ليس هناك ما يبرر ذلك، وإنما من باب عدم الاكتراث به، للأولوية التي تحظى بها

(1) المرجع نفسه، ص: 48.

(2) مصطفى النشار المرجع السابق، ص: 52.

(3) المرجع نفسه، ص: 67.

الموضوعات الأخرى. وإذا كان هناك حضور ضمني للتاريخ في الفلسفة الإسلامية، فإنه يتجلى في الفلسفات التي اهتمت بفكرة "السياسة"، وخصوصا الفارابي وابن باجة وابن رشد. وإذا كان هناك اهتمام مقصود وعلني بـ"التاريخ"، فإنه يظهر في الأدبيات الدينية السياسية، والتأسيس العلمي مع ابن خلدون، كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

وفي الفلسفة الوسطية وعند المفكرين المسيحيين تحديدا، وفي مقدمتهم القديس أوغسطين، فإن التاريخ الإنساني عنده هو تجسيد لخطة الله في الكون لخلاص الإنسان من الخطيئة. وبهذا "صار تاريخ الإنسان في اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص، وقد سادت هذه النظرة مفكري العصور الوسطى"[1].

وفي عصر النهضة الأوروبية وعصر التنوير(القرن الثامن عشر)، تجاوزت أوربا النظرة اللاهوتية للتاريخ ورفضها، ليصير موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه، وهو الذي يصنع التاريخ ويوجهه. والنظرة الإنسية للتاريخ جعلت فكرة "التقدم" هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية.

وفي مرحلة ما بعد التنوير شهدت فكرة التقدم(العقلي) في أوربا تعديلا وتعميقا، والتأكيد على تحقق العقل لنفسه في التاريخ. "فأصبح ينظر إلى تطور العقل على أنه يجري وفقا لمباديء العلم والوعي بوجه عام. وبهذا تحول التقدم والتطور إلى أشكال من الوعي بوجه عام"[2]. يظهر ذلك عند فيشته وهيجل. وأن فكرة "التقدم" هذه قد أعطت للتاريخ معنى مستقبليا.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين برزت نظرة فلسفية للتاريخ مضادة لفكرة "التقدم"، اعتبرت التغيرات والتحولات الحاصلة في التاريخ الإنساني باسم التقدم ليست زيادة في التحرر والكمال، بقدر ما تؤدي إلى الفوضى والمزيد من العبودية، وسقوطا للإنسان. وبهذه النظرة تحول التفسير التاريخي من البحث في اتجاه التاريخ إلى البحث في تركيب التاريخ[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي" المرجع نفسه، ص: 158.

(2) عبدالرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 158

(3) المرجع نفسه، ص: 161

تحديد المفاهيم:

إن تحديدنا للمفاهيم المكونة للموضوع لن يكون تحديدا أكاديميا صرفا، يقتصر على ضبطها كما هي متداولة في القواميس أو الموسوعات، وإن كان لا يبتعد عن ذلك، بل فضلنا بدلا من ذلك، تحديدها ضمن الرؤية الفلسفية الباجية، تحديدا خاصا يرتبط بالسياق العام لفلسفته. ولهذا سنحدد مفهومي "السياسة" و"التاريخ" من منطلق نظرته الفلسفية لهما. وبمعنى آخر سنختار من بين المفاهيم المتداولة في الفلسفات السابقة واللاحقة للمفهومين ما هو أقرب وأنسب إلى تصوره. وما يلزمنا بهذا الإشتراط المنهجي المخصوص في تحديدهما، هو أننا سننطلق منهما كأداتين إجرائيتين لمقاربة الموضوع وتحليله وفهم خلفياته. فتحليلنا لفكرة "السياسة"، وفهمنا لها لا يستقيم إلا من خلال التقيّد بالتحديد الذي يعطيه لها، وكذلك الأمر بالنسبة للتاريخ.

فالمعنى العام والأقرب لـ "السياسة" كما يظهر من خلال فلسفته هو: تنظيم أمور المجتمع، وتدبير شؤون الجماعة البشرية من منظور الحكمة العملية، أوالحكمة السياسية. والسياسة وفق هذا التدبير العقلي[الحكمة]، هي سياسة مدنية، تخضع في ماهيتها وتحديداتها لتصورات العقل، وهي بذلك تقابل السياسة الشرعية التي تستمد مباد‌ءها وأحكامها من الدين[1].

أما "التاريخ": فهو حركة الإنسان في محيطه خلال الزمان، حركة متدرجة ذات اتجاه صاعد نحو المطلق. وأما مصدر هذه الحركة فهو العقل نفسه الذي هو أساس التدبير السياسي.

رأينا سابقا أن ثمة علاقة و تجاور بين مفهومي "السياسة" و"التاريخ". فكلاهما يرتبط بمفهوم "الحركة". فالسياسة: هي حركة الإنسان في علاقته بالمكان. والتاريخ هو هذه الحركة نفسها في علاقتها بالزمان. وأنه لا يمكن فصل الزمان عن المكان.

بهذه العلاقة المفصلية بين السياسة والتاريخ، يظهر أن الفلسفة هي الأساس النظري الذي يستندان إليه، وهي التي تحدد أفقهما العملي الذي يتجهان إليه، من منطلق أن الوعي العقلي لطبيعة هذه الحركة ولاتجاهها، هو في صميمه وعي فلسفي. وتأسيسا على ذلك فإن هناك فلسفة سياسية، تهتم بوضع التصورات، وتأسيس النظريات التي تحدد مبادىء الحكم الجيد، وصفاته، لتمكين الإنسان من تنظيم علاقاته بمدينته أو دولته، وبالتالي المحافظة على كرامته وتحقيق سعادته. وأن هناك فلسفة للتاريخ: تهتم بمعنى التاريخ، وطبيعة صيرورته، وغاياته. وبالتالي فإن الفلسفة التي تؤسس

---

(1) جيل صليبا: "المعجم الفلسفي" ج1. دار الكتاب اللبناني. 1982. ص 679.

لفكرة التاريخ، وتنظر له، هي نفسها الفلسفة التي تنخرط في شؤون المجتمع وقضاياه، وعلاقات أفراده. وهي تختلف عن علم السياسة وعلم التاريخ من حيث الرؤية، والمنهج، والوسائل والهدف.

والفلسفة التي تؤطر هذين المفهومين، وتؤسس لهما، وللعلاقة القائمة بينهما، عند ابن باجة، هي الفلسفة العملية ذات الاتجاه النقدي، والتي سنتعرض للحديث عنها، ولبيان خصائصها في الفصل الأول، من خلال تعرضنا لحياة ابن باجة ولفلسفته

إشكالية الدراسة: مركزية الإنسان في التفكير الباجي؟

أغلب فلسفة ابن باجة تدور حول مسألة "الإنسان"، كما يؤكد ذلك مضمون رسائله المختلفة: "تدبير المتوحد"، "في الغاية الإنسانية"، "الوقوف على العقل الفعال"، "رسالة الوداع"، "رسالة اتصال العقل بالإنسان"...حتى فلسفته الطبيعية، مثلا "رسالة في المتحرك"، حاول أن يؤسس عليها فلسفته الماورائية، إذ رأى أن حركة الإنسان العقلية في المكان والزمان، هي في جوهرها حركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة؛ من المحايث إلى المفارق.

وتأسيسا على ذلك، فإن الإشكالية التي تنطلق منها هذه الدراسة، هي تلك التي تقول: **إن الإنسان هو أساس السياسة، والتاريخ عند ابن باجة**. فقيام المدينة الفاضلة، والوعي العقلاني للتاريخ وتوجيه حركته، وتحديد أفقه، مشروط بوجود الإنسان (الفيلسوف/ النابتة). وبهذا تبدو مهمة الفلسفة ضرب من "التفرغ لفحص واقعة الفيلسوف كما ينبت في مدن زمانه" أولا، لتتاح له إمكانية التفلسف في موضوع السياسة المدنية، ومعنى الحركة التاريخية ثانيا.

من هذا المنطلق يمكن القول إن التصور الفلسفي لـ "السياسة" ولـ "التاريخ"، مشدود ومنبثق من فلسفته حول الإنسان. وسنبيّن تباعا في سياق تحليلنا لهذه الإشكالية صحة هذه الفرضية، ونجاح ابن باجة في إزاحة "التدبير" من أفق التفكير في السياسة المدنية ـ وهو بعين الضد من مقصد الفارابي ـ وانخراطه في أفق التفكير في حقيقة "المتوحد/ الفيلسوف، لتكون عودة الفلسفة، وارتداد التفلسف إلى السياسة، وإلى التاريخ أكثر تأصيلا وأكثر فعالية. وسنوضح في سياق عرضنا لمكونات البحث، التمفصل الموجود بين مفاهيم "الإنسان"، "السياسة"، "التاريخ"، مما يبرر التمهيد للحديث عن "السياسة والتاريخ" في فلسفته بفصل مستقل عن "الإنسان"، لنؤكد أن ابن باجة يجعل من البحث في "الإنسان" هو الأصل والأساس في كل بحث فلسفي في "السياسة المدنية" وفي "التاريخ". فهو لا يقترب من طرح

إشكالية المتوحد إلا بقدر ما يعيد ترتيب مسألة المدينة الفاضلة[1]. فلماذا هذه الأولوية للإنسان في فلسفة ابن باجة؟ ولماذا هذا الإنزياح لإشكالية السياسة، وإعادة ترتيبها، خروجا على التقليد السائد؟ فرغم أن التدبير الذي يقصده ابن باجة يشير إلى المدن، إلا أنه يستخدمه للإشارة إلى المتوحد[2]. أي الإنسان. ولماذا لم يبحث السياسة أو التاريخ بشكل مستقل ومنفصل عن الإنسان؟ ألأن الفلسفات السابقة ـ وفلسفة الفارابي على وجه التحديد ـ فشلت في تأسيس وتحقيق مشروع فلسفي للساسة بسبب إزاحتها لمفهوم الإنسان؟ هل عدم نجاح الفلاسفة السابقين في السياسة العملية، وبعد نظرتهم عن الواقع هو الذي جعل ابن باجة يعطي الأولوية للإنسان، فتكون البداية بالنفس بدلا من المجتمع، وبالفرد بدلا من الجماعة، ومن تدبير المتوحد إلى تدبير المدينة؟ هل أراد الرجوع إلى الفرد من أجل التوجه إلى الجماعة، حتى يكون تحقيق المدينة الكاملة ممكنا؟ وإذا كان الإنسان الذي يؤسس له ابن باجة فلسفيا، هو من يسميه بالمتوحد؛ أي النابت الذي توصل إلى وجهة نظر صحيحة، لا يؤمن بها مجتمعه، أو أن مجتمعه يؤمن بوجهة نظر مختلفة ومعارضة لوجهة نظره[3]. من خلال عزلته الفكرية وانفراده وتفرده، فكيف يقوى على مواجهة الوضع الإجتماعي والسياسي والتاريخي القائم، وطرح مشروع فكري بديل، يكفل له إمكانية التغيير، وهو واحد ووحيد في مقابل تكتل الجماعة التي يمثل الوضع الإجتماعي والسياسي السائد، التجلي الفعلي لمنطق الفكر الذي شكل وعيها؟ وما هي الأدوات الإجرائية و الوسائل التغييرية التي يمتلكها هذا الإنسان المتوحد، فتمكنه من تحقيق حلمه السياسي الذي تصوره فلسفيا؟ بمعنى كيف تتحقق المدينة الفاضلة في الواقع؟ وكيف يمكن لرؤية فلسفية فردية حول التاريخ أن تساهم في تغيير الوعي التاريخي الجماعي السائد؟ وما هي دواعي تجاوز النظرة السائدة للتاريخ؟ وهل هذا التصور الفردي للتاريخ هو تصور فلسفي له، أم هو من قبيل علم التاريخ، أم شيء آخر؟ إذا كانت السياسة هي التدبير العقلي لترتيب علاقة الإنسان بالمكان، وأن التاريخ هو حركته في الزمان، فما علاقة السياسة بالتاريخ؟ وكيف يتحقق التاريخ في المدينة، فيحقق وجودها وتطورها؟ وكيف تساهم المدينة في دفع حركة التاريخ وتفعيلها؟

---

(1) فتحي المسكيني: فلسفة النوابت. دار الطليعة. بيروت. ط1. 1997. ص 92

(2) فوزية عمار عطية: المعرفة والسياسة عند ابن باجة. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع. ط1. 2000. ص 189

(3) المرجع نفسه ص:189.

هذا هو التصور العام للإشكالية التي تحرك البحث. وسنحدد لاحقا - في سياق هذا التقديم - الإشكاليات الجزئية المتعلقة بكل جانب من جوانبها الثلاثة: الإنسان، السياسة، التاريخ.

حاولنا أن نقارب هذه الإشكالية من خلال اعتمادنا شبه الكلي، على كتاب ابن باجة: "تدبير المتوحد"، دون إغفال كتبه الأخرى. وأن اختيارنا لهذا الكتاب له مبرراته، نسوقها كالتالي:

1- يمثل مضمونه مختلف الأفكار والتصورات التي تمس صلب الإشكالية، وهو كما يفهم من عنوانه، يقدم رسما أو تخطيطا لما ينبغي أن يكون عليه "الإنسان الإلهي" و"المدينة الكاملة".

2- إن ما أشار إليه مجملا حول فلسفته عن الإنسان في كتبه ورسائله الأخرى، قد فصّله في هذا الكتاب. فهو يعتبر الصورة الفلسفية الناضجة والمكتملة حول "الإنسان" و"المدينة".

3- هو أهم جميع مؤلفاته على الإطلاق من الناحية النظرية والعملية، بمعنى أنه يمثل ثورة فلسفية على المستوى المعرفي والاجتماعي.

4- يعتبر ضربا من السيرة الذاتية، وآخر ما كتب في حياته، حيث أن قمّة عطائه الفلسفي وخلاصة معاناته وتجربته الفكرية والاجتماعية عكسها هذا الكتاب. فهو كما يقول أحد المفكرين: "عمل ابن باجة الذي يصور حياته الخاصة وتأملاته الداخلية عن نفسه في ذاته الداخلية وأعماق إدراكه. فهذا العمل يبين رد فعل شخصي لحياة مضطربة في زمن مضطرب، ويظهر وجهة نظره الأصيلة حول الدور الخاص للفيلسوف في ظروف غير مؤاتية"[1].

5- ولأن إشكالية الموضوع تدور حول "المتوحد" ودور الفلسفة في تربيته وإعداده للمساهمة في تأسيس الدولة وتوجيه التاريخ، فإن ذلك متضمن بشكل أكثر عمقا واتساعا في هذا الكتاب.

المنهج المتبع في معالجة الإشكالية:

إن طبيعة الموضوع هي التي تفرض طبيعة المنهج المتبع لتناوله، وبما أن الإشكالية التي يثيرها الموضوع، هي إشكالية تاريخية تراثية، وأنها قد عرفت تنوعا وتعددا في الطرح الفلسفي لها من قبل من سبقه ومن لحقه من الفلاسفة. فإننا ارتأينا أنه من الأنسب أن نعتمد المنهج التاريخي المقارن،

---

(1) معن زيادة. "الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة" «دراسة في فلسفة ابن باجة». دار إقرأ .ط1. 1985. ص 20 .

فنوظف مبدأ المقاربة والمقارنة التاريخية، لنتعرف على مدى التواصل والتأصيل، الإتباع والإبداع من الناحية الإبستمولوجية و المنهجية، ولنعرف بالتالي مدى تأثر ابن باجة بمن سبقه، وتأثيره في من تلاه، ولنتمكن، بالتالي، من استخلاص نتائج البحث وآفاقه.

الصعوبات المرتبطة بموضوع البحث:

هناك صعوبات عدة واجهتنا أثناء تعاملنا مع الموضوع من خلال جمع المادة المعرفية، والعدة المفاهيمية لتغطية الإشكالية. وهي صعوبات مرتبطة بخصوصية الخطاب الفلسفي الباجي ذاته، ومستوى حضور فكره في الكتابات والدراسات الفلسفية القديمة والحديثة والمعاصرة. ويمكن إجمال هذه الصعوبات فيما يلي:

1- معظم أفكاره التي تتضمنها رسائله المختلفة، ناقصة وغير مكتملة. فأنت حينما تتابع فكرة تجدها غير تامة المعنى، فيكتنفها الغموض، ولذلك تجده يعد بالرجوع إليها وتوضيحها، كقوله مثلا: "ستتكلم عن ذلك في مناسبة أخرى"، "ستتحدث عن هذا في مكان آخر"، "وسنترك هذه المسألة الآن"، "وسنوضح هذه النقطة إذا وجدنا مناسبة لذلك"... إلا أنه رغم ذلك لم يفعل. لذلك "بقيت معظم كتبه ناقصة ومخرومة من أواخرها" كما يقول ابن طفيل في مقدمة كتابه "حي بن يقضان". هذا فضلا عن التكرار، فكثيرا ما يناقش موضوعا معينا، وما يلبث أن يعيد طرحه وبنفس الأسلوب ونفس المعنى، كما يظهر بشكل واضح في كتابه "تدبير المتوحد". وبهذا "كثيرا ما نسمع شكوى عامة من قراءة فلسفة العصر الوسيط، الإسلامية منها واللاتينية، من أنها فلسفة ذات طابع تكراري، إذ يبدو فلاسفة العصر الوسيط، وكأنهم يقولون نفس الشيء بنفس الطريقة"[1].

إن هذا التفكك والنقص والتكرار الذي يسم أفكاره، يطرح صعوبة القبض على المضمون الحقيقي لتصوراته وأفكاره، فيظهر الغموض والتناقض. ربما يعكس هذا الاضطراب على مستوى الأثر الفلسفي، الوضع المقلق الذي كان يعيشه في مجتمعه.

2- قلة الدراسات عن حياته ومذهبه وأعماله. فالكتابات المتخصصة حول فكره قليلة جدا، ولهذا يصعب الإحاطة بحقيقة شخصيته، وقيمة أعماله.

---

(1) فوزية عمار عطية: المرجع السابق: ص 19.

3- قلة الدراسات عن فكرة "السياسة"، وغيابها التام عن فكرة "التاريخ"، فلا نكاد نعثر على مرجع واحد حول مفهوم التاريخ في فلسفة ابن باجة، لا قديما ولا حديثا، وربما يرجع ذلك إلى غياب التنظير الفلسفي للتاريخ، على اعتبار أن فلسفة التاريخ غربية المنشأ والمنبت. ولهذا سنجتهد في استنباط مفهوم "التاريخ" من مصادره، ثم الإحالة على ما يقاربه في مراجع أخرى لفلاسفة آخرين.

4- نقص في المراجع باللغات الأجنبية. وحتى ما كتب - على قلته - لا يرقى إلى مستوى الدراسات الفلسفية المعمقة حول إشكالية معينة في فلسفته. فأغلبها تقدم ملخصات عامة لمعالم فلسفته، والتعريف بشخصيته، نذكر منها: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لـ Henry corbin". و"أمشاج بين الفلسفة اليهودية والعربية" لـ "s –Munk"، وحتى إذا كانت هناك دراسات، فإنها تمس إشكاليات لا علاقة لها بموضوعنا. نذكر منها على سبيل المثال: "جاليلو وابن باجة: ديناميكا تجربة البرج المنحني" لـ أرنست موني. وفي موضوع السياسة، ليس هناك أكثر من دراستين مفصلتين، تتعلق الأولى بـ "الفكر السياسي في إسلام العصر الوسيط". آرون روزنتال: تتضمن آراءه السياسية. وتتعلق الثانية بـ "ابن باجة والسعادة النهائية للإنسان". دراسة لألسكندر آلتمان. وأن سبب ندرة الدراسات حول فلسفة ابن باجة، وخاصة باللغة الأجنبية، يرجع في نظرنا إلى كونه شخصية مغمورة، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. وأن هذا النقص في المراجع باللغة الأجنبية، يطرح مشكلة تنوع المادة المعرفية الموظفة، ويؤثر على ثراء البحث وتوازنه الفكري.

البنية الهيكلية لموضوع الدراسة:

أشرنا سابقا إلى أن جوهر الإشكالية يتمثل في الإنسان وعلاقته بالمجتمع والتاريخ. ولهذا فإن المنطق الذي يحكم بناءها ثلاثي الأبعاد: بعد وجودي، يمثله الإنسان، وبعد مكاني يمثله المجتمع، وبعد زماني يمثله التاريخ. ويمكن اختزال ذلك في المعادلة التالية: الوجود الإنساني في الزمان والمكان. وبهذا يصبح البعد الأهم والأساس فيها، هو البعد الإنساني. لأن المجتمع في تنظيمه والتاريخ في صيرورته، هو انطباق لوعي الإنسان. فالإنسان "... المتوحد الذي اعتزل الهيئة **الاجتماعية الناقصة؛ هو صورة لدولة كاملة تلألأت أمام عقل هذا الفرد فتعقَبها ليحقَق وجودها في دولته**". فالبحث في الإنسان ينتهي حتما وبشكل تلقائي إلى تصور المدينة والصيرورة.

وإذا كان هدفنا من تحليل هذه الإشكالية هو مقاربة فلسفة ابن باجة لمعرفة مدى أصالة آرائه في "السياسة" و"التاريخ"، فإن سؤال السياسة، وسؤال التاريخ لا يكون ممكنا ـ في نظرنا ـ ولا يكون له مسوَغ إلا من خلال فلسفته حول الإنسان، ولأن كل آرائه السياسية والاجتماعية والتاريخية مؤسسة على نظريته في النفس والعقل. فعلى ضوء هذه النظرية أراد أن يرتب للإنسان علاقته بذاته وبمدينته، وبالصيرورة التي تحكم حركته وآفاقه داخلها. ومن هنا نفهم لماذا أعطى الأولوية لتدبير المتوحد على تدبير المدينة. كما يقول أحد الباحثين: "... **وجوده داخل المدينة الناقصة، إنما يمثل جنين مدينة السعادة التي ستتأسس، أفعاله وأفكاره بواكير لما سوف يأتي من نظم اجتماعية وسياسية بديلة**"[1].

ولهذا فالتحليل المنهجي للإشكالية يقتضي منا توزيع البحث إلى مقدمة وأربعة فصول، وخاتمة:

الفصل الأول: ابن باجة: عصره، حياته، وفلسفته ونركز فيه السيرة الذاتية للفيلسوف، ومدى تأثرها بالعصر الذي عاش فيه، وفي الاتجاه العام لفلسفته، وعلاقة ذلك بالإشكالية التي نتناولها. وهو يتضمن مبحثين:

المبحث الأول، وعنوانه: "ابن باجة: من الواقع التاريخي إلى الموقف الفلسفي. ونتطرق فيه إلى بيان طبيعة العصر وظروفه الثقافية والسياسية. وإفرازا ته الاجتماعية، وأثره في حياته، وتأثيره المباشر على تفكيره وفلسفتة، وأولويات اهتماماته. إذ هناك تفاعل بين عصر الفيلسوف، حياته وفلسفته. كما أن الوقوف على سيرته الذاتية يمكن من الفهم العميق لفلسفته. وأن ذلك كله يساعد على تحديد الفضاء التاريخي والنظري الذي تحركت فيه مختلف الإشكاليات التي أثارتها فلسفته، ومنها الإشكالية التي نتناولها في موضوعنا.

المبحث الثاني: وعنوانه: "من فكر الجماعة إلى فكر الفرد" ونحاول أن نوضيح فيه الموقف الفلسفي الذي اتخذه ابن باجة من الواقع التاريخي والاجتماعي الذي اتسم به عصره: فالصراع السياسي، والتفكك الاجتماعي، والفساد الأخلاقي، وسيطرة آلة اللافلسفة، ومطاردة الفكر الفردي الحر. تلك هي مواصفات وميزات العصر والظرف التاريخي الذي عاش فيه ابن باجة، وعلة

---

(1) فريد العليبي: "ابن باجة: من الكثرة إلى الوحدة: فلسفة السعادة" مجلة: "كتابات معاصرة" العدد 38. ديسمبر 1999. ص125

وجود 'المدن الناقصة' و'الإنسان البهيمي'. فكان موقف فيلسوفنا من ذلك هو هجرة 'المدينة الناقصة' ـ عقليا ـ كما يسميها، و مواجهة النقص الاجتماعي لتأسيس 'المدينة الكاملة'. في هذا الفضاء نشأت 'فلسفة التوحد' التي يلخصها كتابه 'تدبير المتوحد'، وهي إبداع باجي أصيل وفريد. وبذلك تصبح الإشكالية الأساس في فلسفته: هي إشكالية المتوحد [النابتة] الذي تسند إليه مهمة الإصلاح الاجتماعي، والتغيير التاريخي. فموقف ابن باجة الفلسفي من الواقع التاريخي الذي عاش فيه، هو موقف رفض لفكر الجماعة الذي ساد فيه. والتأسيس لفكر الفرد الذي يدعو إليه.

الفصل الثاني: ابن باجة: **'الإنسان وسؤال الوجود'** وفيه نتناول مفهوم 'الإنسان' عند ابن باجة، وبما يحقق وجوده كإنسان. ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: وعنوانه: **' الإنسان من 'الوسطية' إلى 'الإمكان'** ونتعرض فيه لحقيقة الجود الإنساني، ولماهيته عند ابن باجة. فالإنسان عنده 'وسط' بين الحايث (الكائنة الفاسدة)، والمفارق (السرمدية). فهو ليس مشدودا إلى الحايث، لأن ذلك أليق بالحيوان، ولذلك فهو في تجاوز مستمر لحيوانيته. ومقابل ذلك فهو ليس سرمديا، لأن السرمدية خاصية إلهية، ومع ذلك، فإن رغبته في الكمال تجعله في سعي مستمر إلى بلوغ المطلق، لتحقيق الجزء الإلهي في كينونته. وانطلاقا من هذا فهو 'إمكانية': إذ تجاوزه لما هو ناقص فيه ممكن، وتحقيقه الكمال ممكن. فالإنسان كونه 'وسط' فهو ـ إذن ـ إمكانية.

المبحث الثاني: وعنوانه: **'من النقص إلى الكمال**: ونتعرض فيه لتجليات الوجود الإنساني ومحدداته وكيفية تحقيقه. فالإنسان كونه 'وسط' فهو وسط متحرك، يتحرك من النقص إلى الكمال، وأن حركته تتجلى في 'الأفعال الإنسانية' [الواعية] التي يتدبرها [يرتبها]، وأن الكمال الذي يتجه نحوه هو 'السعادة العقلية'. والمنهج الذي يكفل له تحقيق ذلك هو 'التوحد'.

الفصل الثالث: ابن باجة **'الإنسان وسؤال السياسة'**: ونتطرق فيه للتصور الفلسفي 'للسياسة المدنية'، وكيف يتحقَق حلم 'المدينة الكاملة' عند ابن باجة. وهو يتضمن مبحثين:

المبحث الأول: وعنوانه: **التأصيل الفلسفي لمفهوم 'السياسة' عند ابن باجة**: ونبين فيه دور 'التدبير' كخطة فلسفية ـ على الطريقة الباجية ـ لإدخال مبحث 'المدينة' و'السياسة المدنية' في أفق الفلسفة، واعتباره موضوعا للتفلسف. وإذا كان 'التدبير' فعل فلسفي يشترك فيه ابن باجة مع السابقين عليه، وخصوصا أفلاطون و الفارابي، فإن استعماله له ـ أي 'التدبير' ـ ليس استمرارا ولا تكرارا لطرحيهما؛ إنما كان على نحو مخصوص ومتميز. فهو قد استعمل 'التدبير' لإعادة تأصيل

السؤال السياسي، وذلك بأن جعل التفكير في إشكالية السياسة المدنية [المدينة الفاضلة]، يمر من خلال، وبعد، التفكير في الإنسان "المتوحد". وهو عكس ما ذهب إليه أفلاطون والفارابي.

المبحث الثاني: وعنوانه: **في المقاربة الفلسفية لطبيعة المدينة عند ابن باجة**: ونوضح فيه كيف تدبّر ابن باجة "المدينة" فلسفيا، وما هي الخصائص التي حدّها بها، مما يجعلها متميزة عن المدن التاريخية. إن تفكير ابن باجة في "المدينة" كان داخل فضاء "التوحد"، فالتوحد هو الشرط الوحيد لإمكانية التفلسف في المدينة. وبما أن "المتوحد" هو المفرد، فإن طبيعة المدينة التي يؤسس لها هي "مدينة فردية"؛ هي "المدينة الكاملة"، وأن صفة الكمال الذي تتصف به هذه المدينة التي يرغب "المتوحد" في تأسيسها، والعيش فيها، هو ما يجعلها مدينة عقلية (فردية)، لأن الكمال غير متحقق واقعيا، و لذلك فهي تقابل المدن التاريخية (الناقصة).

الفصل الرابع: **ابن باجة وسؤال التاريخ**: ونتعرض فيه للتصور الفلسفي للتاريخ عند ابن باجة و كيف يعي الإنسان صيرورته ويتدخَل في توجيهه. وهو يتضمن مبحثين:

المبحث الأول: وعنوانه: **التاريخ بين التأسيس المعرفي والواقع السياسي عند ابن باجة**: ونتناول فيه دور نظرية المعرفة عند ابن باجة في تحديد التصور الفلسفي للتاريخ: فبما أن المعرفة عنده مصدرها العقل، فإن التاريخ يخضع إلى تفسير عقلاني، وبالتالي فهو تجلٍ فعلي للوعي الإنساني؛ أي أنه محكوم في صيرورته واتجاهه بالتدخل المباشر لإرادة الإنسان. وبناء على ذلك فمعنى التاريخ عند ابن باجة عقلي وحركته خطية صاعدة نحو المطلق، أي أنه في تقدم مستمر، وغايته فلسفية مرتبطة بمصير الإنسان، المتمثل في تحقيق الإتصال "بالعقل الفعال" (الكمال والخلود). وما يساعد على تجسيد هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ، ولأفقه النهائي، هو "الحدث السياسي" الذي يصنعه الإنسان "المتوحد"، وهو الدولة، أو "المدينة الكاملة" بتعبير ابن باجة. فالدولة هي الإطار العام الذي يحتضن حركة التاريخ. ففي غياب "المدينة الكاملة" لا يتمكن الإنسان من التأثير في مسار التاريخ.

المبحث الثاني: وعنوانه: **في طبيعة حركة التاريخ وأفقه عند ابن باجة**: في هذا المبحث نتعرض لبيان طبيعة الحركة التاريخية عند ابن باجة. فالتصور الفلسفي للتاريخ عنده؛ هو تصور مستقبلي، وذلك بالاستناد إلى نظرية الصعود والترقي. فالإنسان "المتوحد" حينما يرفض المحايث في دونيته ونقصه، إنْ على المستوى الذاتي أو المدني، فإنه يتحرك باتجاه المفارق قصد بلوغ الكمال (الذاتي والمدني). والكمال هو أعظم حدث تاريخي (منتظر) ممكن الحدوث مستقبلا، وبذلك تصير

وقائع التاريخ ليست هي تلك التي حدثت في الماضي، وإنما هي تلك التي تحدث في المستقبل. وبما أن "الكمال" هو الغاية القصوى والنهائية التي يتوق إليها الإنسان "المتوحد"، فإنه ببلوغها تتوقف حركته، وبذلك يسجل نهاية للتاريخ. إذ التاريخ عند ابن باجة سينتهي ـ نظريا ـ من حيث إنه لا ينتهي ـ واقعيا ـ من منطلق أن الرغبة في تحقيق الكمال تبقى حلم الإنسان الأبدي. وبهذا المعنى يصير التاريخ مرتبطا بالأفق الميتافيزيقي، ومفتوحا على المطلق.

الفصل الأول

ابن باجة: عصره، حياته، فلسفته

المبحث الأول: "ابن باجة من الواقع التاريخي إلى الموقف الفلسفي

المطلب الأول: عصره (الحياة الفكرية/ الحياة السياسية)

المطلب الثاني: حياته (ثقافته ومؤلفاته/ فلسفته)

المبحث الثاني: من فكر الجماعة إلى فكر الفرد

المطلب الأول: فكر الجماعة: أصوله ونتائجه.

المطلب الثاني: في طبيعة الرفض وآفاقه عند ابن باجة.

الفصل الأول

ابن باجة: عصره، حياته، فلسفته

تمهيد:

إن الإشكالية الفلسفية ـ أية إشكالية ـ لا تنشأ من فراغ، بل إن لها جذورا وأسبابا وأصولا وظروفا. تشكل مناخا عاما لإنتاجها. وهذا المناخ يتكون من جانبين: جانب ذاتي يمثله الفيلسوف بوعيه، وجانب موضوعي، ويمثله العصر بمعطياته التاريخية والاجتماعية. فهو يفرز وقائع وتحديات تجابه فكر الفيلسوف، فتثير التفلسف لديه. فالعصر يمثل المثير والفيلسوف يمثل الاستجابة. ومن ثمة فإن الفيلسوف ليس منفصلا عن عصره ولا عن تاريخه، فهو يتأثر بالزمان والمكان بكل تجلياتهما ومعطياتهما، فيعيش نتيجة ذلك مخاضا فكريا على مستوى وعيه الفردي، فينتهي به ذلك إلى بلورة تصورات فلسفية للوقائع والقضايا التي يجابهها. وتأسيسا على هذا، فالتعرف على فلسفته، والإحاطة بها والتعمق في فهمها واستجلاء أبعادها، يتطلب بداية تحديد الإطار العام الذي تشكلت داخله. والمتمثل في هذين الجانبين (الذاتي والموضوعي).

فالوقوف على خصائص العصر وميزاته والواقع ومشكلاته، والتعرف على السيرة الذاتية للفيلسوف (مواقفه واهتماماته)، يمكن من معرفة الأصول النظرية والعملية لفلسفته بعامة والإشكاليات التي تطرحها بخاصة. ومن هنا فإن البحث المنهجي السليم لأية إشكالية فلسفية يقتضي ضرورة ربطها بإطارها النظري الذي تبلورت فيه. فعلى سبيل المثال نجد أن فكرة "التوحد" تمثل الإشكالية المركزية في فلسفة ابن باجة حول "الإنسان" وعلاقة ذلك بمفهومي "السياسة" و"التاريخ". فهي مفهوم فلسفي قاعدي وإجرائي في التأسيس للنظرة الفلسفية لسياسة المدينة وحركة التاريخ عند ابن باجة.

فهذه الفكرة (التوحد) لم تنشأ من فراغ وليست وليدة الخيال، بل إنها تعبر عن موقف فلسفي مؤسس على خلفية عملية، إنها موصولة الجذور بالواقع الاجتماعي والتاريخي الذي عاشه ابن باجة. فقد عاش تجربة "التوحد" واقعا، وعانى من مرارتها قبل أن يؤسس لها فلسفيا. فطبعه الفلسفي الذي تربى عليه فكرا وسلوكا هو ما جعله يتميز ويتفرد ويشعر بالوحدة في مجتمع تأسس على طبع غير فلسفي، فرفضه وأدان طريقة تفكيرأصحابه واستهجن سلوكهم. ولذلك ضل وحيدا

لا يأنس لصديق ولا يطمئن إلى مجتمع. حيث تلقى الأذى من طعن الفقهاء في إسلامه، وحسد الأطباء لتفوقه في الطب... تلك هي الأصول العملية والتأثيرات الواقعية والتاريخية التي أسست لفكرة التوحد. وبغير الرجوع لهذه الأصول لا يمكن فهم إشكالية التوحد على حقيقتها.

فدراسة أية إشكالية فلسفية لفيلسوف معين، تستوجب منهجيا، التمهيد لها بالتعرض للفيلسوف: عصره، حياته، فلسفته. وبما أننا نتناول في هذه الدراسة إشكالية محددة للفيلسوف ابن باجة. فمطلوب منا أن نقدم لها بفصل تمهيدي عن حياته والظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أحاطت بشخصيته، ومدى تأثيرها على تفكيره وفلسفته.

وعلى ضوء ذلك نتساءل: ما هي الظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تميز بها العصر الذي عاش فيه ابن باجة؟ وما مدى تأثيرها على شخصيته، وعلى فلسفته؟ ماهي الميزات العامة، والمحطات الكبرى في حياته الثقافية والاجتماعية والسياسية؟ وما أثر ذلك كله في فلسفته؟ وبما تميزت؟ وما هو اتجاهها العام؟ وما هي الإشكاليات الأساسية التي شغلت تفكيره؟ وما علاقة ذلك كله بإشكالية الموضوع الذي نتناوله في هذه الدراسة؟

المبحث الأول

ابن باجة: من الواقع التاريخي إلى الموقف الفلسفي

1- عـصره:

لقد اتسم العصر الذي عاش فيه ابن باجة بتغيرات وتحولات سياسـية واجتماعيـة كـبيرة، وحركة فكرية وأدبية نشطة ومتنوعة، وأنه كان لهذه الأوضاع تأثيرها العميق على الناحية الشخصية والعلمية. وبما أن للعصر وظروفه تأثير مباشر علـى شخـصية الفيلـسوف؛ تفكـيره وفكـره، لـذلك سنسلط الضوء على الزمن الأندلسي في المرحلة التي عاش فيها ابـن باجـة، والإطلالـة عـبر المكـان ستكون من "سرقسطة" (Saragosse) تحديدا، حيث نشأ وترعـرع وتلقـى تعليمـه وعملـه، وقـضى الجزء الأهم من حياته. وسيكون تركيزنا على العصر من الزاوية الفكرية والسياسية.

أ- الحياة الفكرية:

فمن الناحية الثقافية تميز عصر ابن باجة بتعدد المذاهب الدينية النصرانية والإسلامية وكثرة الأديرة والمساجد والمدارس، وكان ملوك الطوائف يجمعون حـولهم العلمـاء والدارسـين ويغـدقون عليهم. وقد اشـتهرت سرقـسطة في هـذا العـصر (ق11م) بحركـة واسـعة مـن الدراسـات الأدبيـة والعلمية والفلسفية: حركة أدبية تمثلت في التآليف في اللغـة والنحـو والتفـسير والحـديث. وحركـة علمية تمثلت في الأبحاث الرياضـية والطبيعيـة والفلكيـة. وكنتيجـة لهـذه الأبحـاث ظهـر الإشـتغال بالفلسفة. كما ساد علم الكلام، وكثر المشتغلين به من خلال الدراسـات الدينيـة. وقـد نبـغ إذ ذاك كثير من الأدباء والشعراء مثل ابن الدباغ وابن حسداي وابن عمـر ابـن القـلاس وكـان مـن ابـرز الأعلام في هذا العصر الفيلسوف ابن باجة. وكان من أكثر العلوم تداولا وانتشارا الطب والتنجيم، اللذين كانا السبب المباشر لدخول الفلسفة إلى بلاد الأندلس، باعتبارهما فرعين من فروعها كما هو الشأن لدى اليونان. مما شجع على الاهتمام بالحركة العلمية، وخاصة هـذين العلمـين، هـو حاجـة الملوك والأمراء إلى أطباء يداوونهم. كمـا دعـاهم ولعهـم وإيمـانهم بـالتنجيم إلى تقريـب الفلكـيين والمنجمين منهم لمعرفة ما سيحدث لهم في المستقبل. وربما هذا ما يفسر ضلوع ابـن باجـة في الطـب

والفلك والذين ميزا مرحلته العلمية الأولى وهي: المرحلة الرياضية المنطقية[1] وهو نفسه السبب الذي مكنه من الاشتغال كطبيب في البلاط. وأنه كان يتستر بمهنة الطب لممارسة النشاط الفلسفي، لأنه كان محظورا إذ ذاك، وقد أوصله سداد رأيه ومهارته الطبية إلى مرتبة الوزير.

أما عن علاقة الفلسفة بهذين العلمين وفضلهما في انتشارها، فإن مرد ذلك إلى أن الطب يحتاج إلى معرفة النباتات وخصائصها، وهذا يدفع بدوره إلى الحاجة إلى المنطق لمعرفة الأقيسة والاستنتاجات الصحيحة في معالجة الأمراض[2]، وكذلك التنجيم يدعو إلى الاتصال ببطليموس والاحتياج إلى رياضة دقيقة وهندسة عميقة فاتصل بإقليدس وفيثاغورس[3].

وهكذا فمن الطب والتنجيم ظهر الاشتغال بالفلسفة، وأن الأخذ بها تمثل في بعدين متمايزين: بعد إشراقي صوفي متأثر بالأفلاطونية و الغنوصية ومن أبرز ممثلي ودعاة هذا الاتجاه ابن مسرة وابن سبعين[4]. هذا الاتجاه يعتمد على الذوق والكشف ومراقبة النفس. والاتجاه الثاني فلسفي خالص عقلاني يعتمد على العقل والمنطق وفلسفة أرسطو وكان أبرز ممثل ومؤصل له هو الفيلسوف ابن باجة كما يؤكد ذلك ابن طفيل في مقدمة كتابه "حي ابن يقظان".

وبهذا التأصيل العلمي للفلسفة إنما أخذت الفلسفة الإسلامية في الأندلس والمغرب منحى جديدا، هو المنحى العلمي البرهاني الذي كان فضل السبق والتأسيس فيه يعود إلى الفيلسوف ابن باجة[*].

في هذا الأفق يمكن القول إن ثمة قطيعة إبستمولوجية حدثت على مستوى المسار التاريخي لتطور الفلسفة الإسلامية، فبناؤها في المشرق كان على أساس إيديولوجي، لخصته إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة؛ بين العقل والنقل. والهدف هو الانتصار للدين والدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية. ولهذا فإن الإطار الإيديولوجي العام الذي تحركت فيه الفلسفة الإسلامية في المشرق هو علم الكلام. بينما تأسست في الأندلس على أساس علمي. ونلمس ذلك بوضوح في

---

(1) "رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة". تحقيق د.جمال الدين العلوي. دارا لنشر المغربية. المغرب. 1983. ص: 45

(2) احمد أمين: "ظهر الإسلام". ج3. دار الكتاب العربي. ط5. بيروت. 1969. ص 232.

(3) المرجع نفسه، ص: 132.

(4) المرجع نفسه نفس الصفحة.

(*) يعكس هذا الموقف بوضوح رسائله في الطبيعيات. وللإطلاع عليها، يمكن الرجوع إلى مجموع الرسائل التي حققها جمال الدين العلوي في كتابه: "رسائل فلسفية لابن باجة". وكذا الدراسة التي قدمها د. معن زيادة: "الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة" دراسة في فلسفة ابن باجة.

فلسفة ابن باجة، حيث بنى آراءه في الإلهيات على مبادىء الرياضيات، كما مكنته نزعته العلمية من الانتقال من الطبيعة إلى الميتافيزيقا؛ أو من العلم إلى الفلسفة. وبهذا يبدو أن ظهور هذه الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق[1]. فاستئناف الخطاب الفلسفي في الأندلس ليس استمرارا ولا تكرارا للإشكاليات التي أجمع عليها الفلاسفة المشرقيون، وعالجوها بنفس الرؤى تقريبا، بل عرف انطلاقة جديدة، هي التأسيس العلمي البرهاني للفلسفة. ولهذا فإن القطيعة الإبستمولوجية التي تمت بين الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب هي قطيعة بين العلم والإيديولوجيا، ذلك أنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته وإشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم؛ على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية "علمانية"[2].

بهذا تتحدد خصوصية الخطاب الفلسفي في الأندلس، بأنه خطاب عقلاني خالص، متحرر من القيود الإيديولوجية والسياسية، ومن الأساس الغنوصي الإشراقي المشرقي المتأثر بالأفلاطونية المحدثة. وقد تجلت هذه الخصوصية في فلسفة ابن باجة بوضوح في تصوره لعلاقة "المتوحد" بـ "المدينة"، ولإشكالية الإتصال "بالعقل الفعال". وهو يتوسع في تحليل ذلك في كتابه "تدبير المتوحد" بعد أن بسطها في رسائله الأخرى.

ب- الحياة السياسية:

كانت الأندلس في نهاية القرن الخامس الهجري قد انقسمت إلى عدة ممالك صغيرة، عرف حكامها بملوك الطوائف، وكان نصارى الشمال يهددون هذه الممالك، حتى جاء المرابطون وقضوا على هؤلاء الملوك الذين انغمسوا في الترف. وأن هذه التقلبات والاضطرابات السياسية عاشتها سرقسطة موطن فيلسوفنا ابن باجة. وكان أول من حكم سرقسطة من المرابطين محمد ابن الحاج، وخلفه بعد قتله (805هـ-1110م) الأمير أبو بكر بن إبراهيم بن تيفلويت. وكان هذا الأمير خيرة

---

(1) محمد عابد الجابري: "نحن والتراث". المركز الثقافي العربي. ط 6. 1993.

(2) المرجع نفسه، ص: 174.غير موجود

أمراء الدولة المرابطية كرما وجودا وشجاعة وظهورا في ميدان الفضائل، واستوزر الفيلسوف بن باجة، وخاض حياة بذخة فخمة ومن حوله الأدباء والندماء.

لقد امتاز النظام السياسي لدولة المرابطين في جملته بالبساطة، بحكم الطابع البدوي، والرؤية الدينية الضيقة التي سيطرت على ذهنية الحكام، والذين كانوا في الأصل فقهاء. **وقد كان الإسلام في عهد المرابطين، هو الإسلام السني على مذهب الإمام مالك**[1].

ومع دخول المذهب المالكي على يد المرابطين، عرفت الحياة السياسية والدينية والثقافية وضعا جديدا: فمن الناحية السياسية أصبحت السلطة دينية، هيمن عليها فقهاء الفروع. ومن الناحية الدينية اختزل النشاط الفقهي في مذهب الإمام مالك والتشدد للفروع والابتعاد عن الأصول (القرآن والسنة). ومن الناحية الثقافية بدأ الانحصار الثقافي وتشديد القيود الفكرية على البحث الحر، وكتبت السيادة لرجال الدين والمطاردة للفلاسفة. **"ورغم هذا كان الأمير المرابطي أبو بكر إبراهيم ـ وكان يلي ولاية سرقسطة ـ يتخذ أبا بكر ابن باجة جليسا له ووزيرا، مما أثار غضب الجند والفقهاء، فتحركوا للنكاية به"**[2]. فكان من نتائج دخول المذهب المالكي، وانتشاره:

التشدد في أمور الدين، ثم السلطة المطلقة للفقهاء على العامة والخاصة، وفي أن هؤلاء المرابطين حينما جاؤا كمنقذين من ضغط الإفرنج المتزايد، لم يكونوا منقذين فعلا في نظر فيلسوفنا. فالسلطة الحقيقية أخذت تنتقل إلى أيدي الفقهاء المقلدين من رجال الدين. وكان يشار إلى الخلاف بين الفريقين بتعبير "الجمهور" و"الخاصة". ويبدو أن انتصار الجمهور قد بلغ أوجه خلال حياة ابن باجة. وفي هذا السياق يقول أحد المفكرين معلقا على مصير الفلاسفة والعلوم الفلسفية في ظل سلطة الفقهاء قائلا: **"والحق أن أهل الأندلس تلقوا الطب والتنجيم قبولا حسنا، لكن لم يتقبلوا الإلهيات هذا القبول الحسن، لميلهم إلى الفقه المتزمت والتشدد في التفسير والحديث وما إلى ذلك فقط؛ ولذلك لم يسلم فيلسوف خرج عن الطب والتنجيم إلى الفلسفة من رمي بالزندقة والكفر والإلحاد وطلب توقيع العقوبات الشديدة عليه كالإعدام"**[3] وهذا ما وقع فعلا للفيلسوف ابن باجة.

---

(1) يحي هويدي: "تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية". ج1. مكتبة النهضة المصرية. 1965. (د ـ ط). ص: 201.

(2) حسن إبراهيم حسن: "تاريخ الإسلام لسياسي والديني والثقافي والاجتماعي". ج4. دار الأندلس. بيروت. ط1. 1967. ص: 37.

(3) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق. ص: 234.

إن هذه الظروف بما اتسمت به من تقلبات واضطرا بات سياسية، وتقليد وتشدد ومطاردة للفكر الفردي الحر، وهيمنته للعامة على الخاصة، ومظاهر اجتماعية سلبية من ترف ولهو وفساد للأخلاق هي التي صنعت شخصية ابن باجة وأثرت في فكره، ومكنته من استخلاص مجموعة من الدروس:

1- ـ ففقدانه منصب الوزارة، وخسارته لمدينته بعد أن احتلها الإفرنج، كانت من الأسباب التي جعلته يفقد الثقة بالمجتمع حوله، وينشد الحل الفردي لتغيير هذا الواقع الفاسد. ويزيح التدبير المجتمعي، ويعطي الأولوية للتدبير الفردي.
2- لقد مكنه موقفه الفكري ذاك من إعادة ترتيب علاقته بذاته ورسم مسار حياته، وبالتالي تحديد طبيعة علاقاته بالجماعة التي ينتمي إليها.
3- أخطر نتيجة توصل إليها، والتي مثلت قناعة فكرية وسياسية لديه هي أن: **أفراد الإنسان وهم من يسميهم الجمهور أو العامة أقرب إلى البهائم، وأبعد ما يكونون عن الحقيقة، وأن الظفر بها ـ أي الحقيقة ـ من نصيب الأقلية (الخاصة) والذين يعني بهم الفلاسفة وقد اعتبر نفسه واحدا منهم.**

فابن باجة حينما لجأ إلى الواقع وجده كله فوضى واضطراب - وهو الذي ربّته الفلسفة على النظام - فاضطر للبحث عنه في المعرفة السائدة والآلة السياسية القائمة، فلم يجد له أصل ولا أساس، ففر بذاته نحو ذاته، ليكشف عن هذا النظام من داخله؛ من خلال "التدبير"، وهو النظام الفكري والفلسفي ليضع منهجا ـ وهو التوحد ـ لتحقيق هذا الهدف في ذاته وفي مجتمعه. والذي لأجله طرح مشروعه الفلسفي في كتابه «تدبير المتوحد»، ليعلن أن بداية التغيير ستكون بالعناية بالنفس، والإصلاح ينطلق من الذات، وهو في هذا ينسجم مع النظرة الإسلامية للتغيير.

2- حياته:

لا توجد تفاصيل كافية ومعلومات دقيقة، يمكن الاستناد عليها، لرسم صورة كاملة عن شخصيته، ومعرفة عميقة بحياته وفلسفته. فالمراجع التاريخية التي تعرض لحياته ولفلسفته قليلة، وعلى قلتها لا تقدم مادة كافية عن ذلك. يقول ماجد فخري: "**ولسنا نعلم عن حياته إلى جانب هذه التفاصيل القليلة شيئا يذكر إلا اثنين من أتباعه، قد دوّنا لنا رأيهما في مكانته العلمية والفلسفية:**

أولهما: أبو بكر علي بن الإمام، وهو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت إلينا من آثار أستاذه الفلسفية والعلمية. والثاني: أبو بكر ابن طفيل، مؤلف حي ابن يقضان[1].

فمن هو ابن باجة؟

هو أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ، ويعرف بابن باجة[2] (11)، وباللاتينية (Avempace). ولد في سرقسطة[*] في القرن الخامس الهجري (نهاية القرن الحادي عشر الميلادي). درس بها وعاش فيها حتى مطلع شبابه، قبل أن تسقط في أيدي الإسبان. وحين استولى الإفرنج على سرقسطة في شهر رمضان من عام 512هـ (1119م)، تركها متوجها إلى إشبيلية، ومنها إلى شاطبة، حيث أصبح وزيرا، وبعدها سجنه أمير تلك البلاد أبو إسحاق إبراهيم بن تاشفين. وحالما أطلق سراحه، غادر شاطبة إلى فاس حيث قتل مسموما هناك في عام 533هـ (1138م). وعن سبب وفاته تذكر المصادر التاريخية، أن الرتبة العالية التي حازها في البلاط وقربه من الأمير يحي بن يوسف بن تشفين، أثناء اشتغاله كوزير لديه، مدة عشرين سنة بالمغرب، واشتهاره عنده بحسن السيرة، وسداد الرأي والحكمة في تدبير الأمور، هو ما أدى إلى احتراق صدور حساده وأعدائه من أدباء وكتاب، حتى كادوا له وعكروا عليه صفو حياته. وهناك أحاطت به الدسائس، ودبّرت له المكائد، فكالوا له الاتهامات الخطيرة كالإلحاد والخروج عن القرآن. وكان في مقدمة أعدائه الطبيب أبو العلاء بن زهر الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى إلى وفاته[3]. وعلى حادث وفاته يعلق الأستاذ احمد أمين قائلا: "وغريب أن يقع فيلسوف فريسة لفيلسوف آخر[4]. وهو يعني بالفيلسوف الآخر الطبيب أبو العلاء بن زهر.

---

(1) ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. الدار المتحدة للنشر. 1979.(د ـ ط). ص: 357.

(2) أنظر: ابن ابي أصيبعة: طبقات الأطباء. ص. 515. دار مكتبة الحياة. 1965. والمقري نفح الطيب ج7. ص: 17. دار صادر. بيروت. 1968 وابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة: ص: 189. تحقيق: محمد عبد الله عدنان. ط2. مكتبة الخانجي. القاهرة. 1973.

(*) مدينة سرقسطة وهي مدينة إسبانية تقع في نهر آبرو فتحها المسلمون عام 94هـ وأصبحت أحد قواعدهم في إسبانيا، استعادها المسيحيون عام 512 هـ / 1118م

(3) Foulquie: Dictionnaire des philosophes: T1. «Article. Avempace» P.U F 1981 p:181

(4) احمد امين: ظهر الإسلام مرجع سابق. ص: 239.

لقد تميزت شخصيته بشجاعته العلمية، وتقديره لحرية الفكر، وإخلاصه للبحث عن الحقيقة مهما اكتنفتها الصعاب. يقول عنه ابن طفيل في مقدمة كتابه: "حي ابن يقظان": "ولم يكن فيهم (أهل الأندلس) أثقب ذهنا ولا أصح نظرا، ولا أصدق رويّة من أبي بكر ابن الصائغ". كما يتميز عمن سبقه من الفلاسفة، ولاسيما الفارابي" بشيء له شأن، هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني، ومبلغ الإنسان في العلم ومكانته بين الموجودات. وكان في العلوم الحكمية، علامة وقته، وأوحد زمانه. وكان متميزا في العربية، حافظا للقرآن. وفي كتاباته "جمع بين أسلوب الأديب وروح الصوفي ومنطق الفيلسوف". ويعد من الأفاضل في صناعة الطب، وكان متقنا لصناعة الموسيقى، جيد اللعب بالعود.

إشتغل بالسياسة في دولة المرابطين، فاستوزره أبو بكر يوسف ابن تشفين مدة عشرين سنة، وقام بتنقلات كثيرة بين المغرب والأندلس. يظهر أنه أصبح فقيرا في أواخر حياته، ولكن ما كان يؤلمه أشد الألم، أنه لم يجد حوله من يشاطره أفكاره. وفي هذا السياق يقول دي بور: "ولم تكن حياته ـ على قصرها ـ حياة سعيدة، كما يحدثنا هو بذلك، وكثيرا ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة، ولم يجد أنيسا يشاطره آراءه، وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة قوية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته"[1].

لقد ابتلي بمحن كثيرة، وشناعات من العوام، فقصدوا هلاكه إلى درجة التكفير واستباحة دمه. ولعل أدق تصوير للمحن والاتهامات التي لحقته وهددت حياته هو ما وصفه به "الفتح ابن خاقان" في كتابه "قلائد العقيان" فقال فيه: "الأديب أبو بكر ابن الصائغ، هو رمد جفن الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفا و جنونا، وهجر مفروضا ومسنونا، فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع، ناهيك عن رجل لم يتطهر من جنابه، ولا أظهر مخيلة أنابه، ولا استنجى من حدث، ولا أشجى فؤاده بتوار جدث، ولا أقر بباريه ومصوره ولا فر عن تباريه في ميدان تهوره. الإساءة أجدى إليه من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنسان، نظر في تلك التعاليم، و فكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله العليم الحكيم، ونبذه وراء ظهره ثاني عطفه، وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واقتصر على الهيئة، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة، وحكم للكواكب بالتدبير، واجترم على الله اللطيف الخبير، واجترأ عند سماع النهى

---

(1) دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام". ترجمة: د.عبد الهادي أبو ريدة. دار النهضة العربية. 1981. ط5 ص:367

والايعاد، واستهزأ بقوله تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد». فهو يعتقد أن الزمان دور، وأن الإنسان نبات أو نور، حمامه تمامه، واختطافه قطافه، قد محي الإيمان من قلبه، فما له فيه رسم، ونسي الرحمن لسانه، فما يمر عليه اسم، وانتمت نفسه إلى الضلال، وانتسبت، ونفت «اليوم تجزى كل نفس بما كسبت»[1]. لكننا نرى أن تآليفه الفلسفية، وتلاميذه يشهدون بخلاف ما ذهب إليه الفتح ابن خاقان. ومما يؤكد افتراءه عليه، تعليق المقري حيث يقول: "وأين هذا من تحليته في بعض كتبه بقوله فيه ما صورته: نور فهم ساطع، وبرهان علم بكل حجة قاطع، تتوجب بعصره الأعصار، وتأرجحت من طيب ذكره الأمصار، وقام واعتدل، ومال للإفهام ففنا وتهدل، وعقل بالبرهان التقليد، وحقق بعد عدمه الاختراع والتوليد؛ إذ قدح زند فهمه، أورى يشهد الجهل محرق، وإن طما بحر خطاره، فهو لكل شيء مغرق، مع نزاهة النفس وصونها، وبعد الفساد من كونها، وله أدب يود عطارد أن يلتحقه ومذهب يتمنى المشتري أن يعرفه، ونظم تعشقه اللبات والنجود، وتدعيه مع نفاسة جوهرها البحور"[2].

أ- ثقافته ومؤلفاته:

إن مؤلفات ابن باجة المختلفة تعكس بوضوح طبيعة ثقافته، والإشكاليات المعرفية المهيمنة على تفكيره، وبالتالي نوعية اهتماماته. وتجب الإشارة هنا إلى أن المصدر الوحيد لمعرفة مؤلفاته وحفظها ونشرها، هو تلميذه وصاحبه المخلص أبو الحسن علي ابن الإمام، وقد كان كاتبا فاضلا متميزا في العلوم، وصحب ابن باجة مدة، واشتغل عليه. وقد نشر أعماله في مجلد واحد سمي بـ"المجموع"، وكتب له مقدمة، وهي تنقسم إلى قسمين: تآليف في الفلسفة والعلم، وشروحات لبعض أعمال أرسطو والفارابي. يقول عبد الرحمن بدوي عن دور ابن الإمام في نشر أعمال أستاذه: "إنه أورد شيئا لبعض مؤلفات ابن باجة، يشتمل على 105 كتاب ورسالة"[3]. وأكثر تآليفه غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابه "في النفس" و"تدبير المتوحد"، وكتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة. وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في "رسالة

---

(1) د. حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق. ص: 537.

(2) المقري. المصدر نفسه. ج9. ص: 236.

(3) للإطلاع على قائمة أعماله بالتفصيل: ارجع إلى:

A.Badawi: histoire de la philosophie en islam - T2- (les philosophes pures Paris Librairies philosophique- J-Vrin 1972. P: 703

الإتصال: "ليس يعطيه عطاء بيّنا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضيع على غير الطريق الأكمل، ولو أتسع الوقت لمال لتذليلها". وعن سبب عدم اكتمال مؤلفاته يرجع ابن طفيل ذلك إلى ثلاثة أسباب:

أ- أنه اتقى شر الجمهور، فلم يخض في فلسفته صراحة.

ب- إشتغاله بالماديات، فألْهَته عن التفرغ للعلم، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الإتقان.

ج- أن المنية قطفت زهرة شبابه وهي لم تزل جديدة التفتح. ويلخص ذلك بقوله: "غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته".

وهذه قائمة بأعماله المنشورة بعد تحقيق أكثرها وتصنيفها:

(1) في الفلسفة:

فهي تتجاوز العشرين بين كتاب ورسالة، منها تآليف إبداعية خالصة، ومنها شروحات وتعليقات على كتب أرسطو والفارابي. سنكتفي هنا بذكر أهمها:

"تدبير المتوحد" ـ "في الغاية الإنسانية" ـ "رسالة الوداع" ـ "رسالة اتصال العقل بالإنسان" "كتاب النفس" ـ "رسالة في القوة النزوعية" ـ " السماع الطبيعي" ـ "الكون والفساد" ـ "رسالة في المتحرك" ـ "رسالة في الوحدة والواحد" ـ "تعليقات لكتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي"...

(2) في العلم:

إن مؤلفات ابن باجة العلمية تعكس موسوعية ثقافته، فهي تتناول مختلف الموضوعات كالطب والفلك والطبيعة والرياضيات والموسيقى... وهي في أغلبها شروح وانتقادات لبعض الآراء التي طرحها السابقون عليه، كما تظهر قدرته على الاستيعاب الجيد والفهم العميق، وإعطاء الرأي البديل. وأنه قد استفاد منها للتأسيس لنزعته الفلسفية."فهي نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة، وتجعلهما الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة النفس..."[1]. وهذا ما حدا بالجابري إلى القول، بأن نزعة ابن باجة برهانية، أقامت الفلسفة على أساس علمي[2].

---

[1] خليل الجر و يوحنا قمر: " تاريخ الفلسفة العربية " منشورات دار الجيل. ج2. بيروت. ط2. 1988. ص: 346..

[2] أنظر: دراسة حول: "تدبير المتوحد" لـ: محمد عابد الجابري. نفس المرجع السابق. ص: 167.

نعود إلى مؤلفاته العلمية لنقول أن معظمها وردت في صورة رسائل بعثها إلى أصدقائه وفي مقدمتهم تلميذه ابن الإمام وصديقه يوسف بن حسداي. ويجب أن ننوه هنا بهذا التقليد العلمي الحضاري الراقي، الذي يجعل من الرسائل العلمية وسيلة نوعية، وجسرا للتواصل بين الفلاسفة العلماء. وقد ساد هذا النوع من الرسائل بين الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث.

نذكر من بين هذه المؤلفات أهمها: "في النبات" ـ "في النيلوفر" ـ "في الألحان" ـ "في الحركة" ـ "في السماع الطبيعي"...

إن هذه الكتب والرسائل منها ما تحقق من قبل أكثر من محقق، وقد ترجم بعضها باللغات الأجنبية وخاصة باللغة الإنجليزية. فهناك تحقيق لماجد فخري لمجموعة من الرسائل تحت عنوان: "رسائل ابن باجة الإلهية" وتتضمن ابرز الرسائل الفلسفية. وتحقيق لمعن زيادة تحت عنوان "رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة" وهي تتضمن بعض الرسائل العلمية والفلسفية. وتحقيق لجمال الدين العلوي، وآخر لعبد الرحمن بدوي.

يظهر من خلال مؤلفاته طبيعة وملامح ثقافته، وتنوع اهتماماته. فقد كان من الصفوة الممتازة من العلماء والفلاسفة، متعدد ومتنوع الاهتمامات: الأدب، الفلسفة، الطب، الموسيقى، الفلك، الرياضيات وعلوم الدين. والغالب على اهتماماته تلك أنه كان يميل إلى الفلسفة والعلم ويجمع بينهما، بل حاول أن يؤسس الفلسفة على أصول علمية. وهذا ما يميزه عن الفلاسفة المشرقيين. وهذا تلخيص لمجمل اهتماماته:

1- دراسته لعلم الهيئة (الفلك): ويتجلى ذلك من خلال الرسالة التي بعث بها إلى صديقه يوسف بن حسداي: وهو من الفضلاء في صناعة الطب. والرسالة مثبتة ضمن كتاب: "رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة" التي حققها جمال الدين العلوي.

ومضمون الرسالة يقدم تصورا جديدا لنظام الكون، يستند إلى كوسمولوجيا أرسطو، وبالتالي تجاوز نظام بطليموس، والإطار المرجعي الميتافيزيقي الذي يحيط به ممثلا في الفلسفة الفيضية المشرقية. لقد كان ابن باجة في مقدمة المنتقدين للمنظومة البطليموسية. ومرد رفضه للنظام البطليموسي إلى كونه لم يكن منسجما مع التصور الفلسفي للكون آنذاك؛ أي التصور الفلسفي الأرسطي. وبهذا التجاوز حاول ابن باجة أن يحقق نوعا من التوافق بين التصورات الفلكية الرياضية والتصورات الكوسمولوجية؛ أي بين العلم والفلسفة. ويعلق على ذلك

"هنري كوربان" (Henry Corbin) بقوله: "... وكان من خلال بحثه في علم الفلك، أن وجد نفسه في نزاع مع تصورات بطلموس (Ptolémée) للكون"[1] وقد تابعه في ذلك كل من ابن طفيل وابن رشد.

2- **تعلمه الموسيقى وتحليله أثر التنغيم على الطبائع:** وعن ذلك يقول بنفسه: "وأما عن صناعة الموسيقى، فإني زاولتها حتى بلغت فيها مبلغا رضيته لنفسي، ثم بعد ذلك صناعة الهيئة، فإني أكملت النظر فيها الكمال الذي يقتضيه كما وجدته من مبادئها". وقوله هذا متضمن في رسالته التي حققها جمال الدين العلوي، والتي عنوانها "الألحان" يتكلم فيها عن تعلمه فن الموسيقى، ويبيّن معنى النغم وصلته بالطبائع المركبة، وكيف يستطيع ضارب العود الحاذق أن يهيج أصحاب الأمزجة[2].

3- **تعلمه الهندسة وطرائق البراهين الفلسفية:** يظهر اهتمامه بهذا العلم من خلال الرسالة التي يشيد فيها بفضل أستاذه "ابن السيد" عليه في تعلم هذا العلم. يوضح في هذه الرسالة إضافته إلى ما انتهى إليه أستاذه في هذا العلم. وأهم رسالة في الموضوع هي تلك التي وجهها لتلميذه وصديقه الوزير أبي الحسن بن الإمام[3]. وهي من أغنى رسائله كلها، وذلك لتنوع وغنى الموضوعات الواردة فيها، و توفرها على المعطيات العلمية المتصلة بتكوين ابن باجة العلمي. وهي تتضمن الإجابات التي قدمها عن الأسئلة التي طرحها عليه تلميذه، ويتمثل في البراهين الهندسية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم الهندسة قد حاربه الفقهاء في الأندلس وضنوا به ضن السوء وضيقوا الخناق على المشتغلين به.

4- **تعلمه العلم الطبيعي:** عن تعلمه لهذا العلم، يقول هو عن نفسه: "ثم تجردت للنظر الطبيعي، وأنا فيه لا أقدم عليه عملا..." ليواصل حديثه في "الحركة" و"المحرك" و"المتحرك". و مضمون هذا الموضوع والمباديء العامة لهذا العلم متضمنة في الرسالة التي وجهها لأبي بكر محمد بن يحي "المتحرك".

---

(1) Henry Corbin: "Histoire de La Philosophie Islamique". Gallimard 1986 – p 320

(2) جمال الدين العلوي: المرجع نفسه. ص:82.

(3) د. جمال الدين العلوي: المرجع نفسه. ص: 84.

ب- فلسفته:

إن فلسفة ابن باجة، هي خلاصة ثقافته المتنوعة، ويمكن وصفها بأنها علمية المنشأ والأساس، حيث إن النزعة العلمية يتجلى تأثيرها بوضوح في فلسفته الطبيعية، وفلسفته الماورائية التي أقامها على أساس من الرياضيات. كما أن تأثره بظروف عصره، وموقفه من البنية المعرفية والسياسية السائدة فيه، هو ما جعل الاتجاه العام لفلسفته نقديا. فهي، إذن، فلسفة علمية عملية نقدية، كما تعكسها مؤلفاته المختلفة.

إن شهرة ابن باجة المعرفية، وتميز فكره إنما تظهر بشكل أساسي في المباديء الفلسفية التي وضعها في الإلهيات. ويتمثل الإبداع الفلسفي الأصيل لديه في أبحاثه المتأخرة: "تدبير المتوحد"، "رسالة الوداع"، "رسالة الإتصال"، ويظهر أكثر في كتابه "تدبير المتوحد"[1]. وقد نوه ابن رشد بأصالة وجدّة هذا العمل الفلسفي ووعد بشرحه نظرا لأهميته وفرادة طرحه. فهو يرى فيه عملا جديدا تماما لا شبيه له لا عند الفارابي ولا عند أفلاطون، ولا حتى عند أرسطو نفسه[2]. يمثل هذا الكتاب، إذن، المرحلة الثانية التي حقق فيها استقلالية فكره، والتي تلت المرحلة الطبيعية التي كان فيها أوثق الارتباط والتبعية الفكرية لأرسطو؛ مرحلة الشروح والتعليقات. فقد كان شروعه بالأبحاث الفلسفية الجدية، نقطة تحول هامة في تاريخ الثقافة الإسلامية في شبه الجزيرة الإيبيرية، إذ مهد بها السبيل لأوسع عرض إسلامي لفلسفة أرسطو[3].

فهذا الكتاب (تدبير المتوحد) يعبر بوضوح عن مذهبه الفلسفي. حيث عرض فيه تصوره الفلسفي لصورة الإنسان الكامل، ليطرحه بديلا للإنسان الناقص، ليكون نموذجا لمدينة كاملة، محل المدينة الناقصة. ولهذا كانت فلسفته محاولة للتوفيق بين الفلسفة والواقع وهي تمثل بالإضافة إلى ذلك تأمل الفيلسوف وقلقه بسبب عدم قدرته على العيش بصورة طبيعية في مجتمع فاسد[4].

انطلاقا من طبيعة الواقع والعصر الذي عاش فيه ابن باجة، وموقفه الفلسفي والسياسي والأخلاقي منه، يمكننا وصف مذهبه الفلسفي الذي هو تعبير عن هذا الواقع كما قلنا – بأنه فلسفة

---

(1) A.Badawi: "histoire de la philosophie en islam". T2- (les philosophes pures). Librairie philosophique- J-Vrin paris-1972) p709

(2) محمد عابد الجابري: "نحن و التراث"، مرجع سابق. ص: 180.

(3) ماجد فخري: المرجع السابق. ص: 358.

(4) معن زيادة: "الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة" (دراسة في فلسفة ابن باجة). دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة. ط1. 1985. ص: 20.

في الاتصال: أي أن انشغاله الأكبر هو «اتصال الإنسان بالعقل الفعال». فالمضايقة والقلق والتوتر الذي سببه المحايث، الفاسد، الناقص، هو ما يدفع إلى الحركة صعودا للاتصال بالمفارق الكامل. وأن الحركة التي تتوسطهما، هي حركة العقل: تجلياتها الأفعال الإنسانية، والقوة المحركة لها هي الصور الروحانية، وسنده المعرفي في العروج هو الفلسفة. فالاتصال إذن رغبة في إنقاذ الإنسان وإصلاحه ليكون نواة لإصلاح المدينة وتصحيح مسار التاريخ.

هذا هو مضمون فلسفة الاتصال التي هي جوهر مذهبه الفلسفي، والذي يرتكز على المبادئ الفلسفية التالية:

1) وحدة العقل أو المحرك الأقصى «الله» هي المبدأ الأساسي في عملية الاتصال.

2) الصعود من الكثرة «الواقع الفاسد» إلى الوحدة «عالم الكمال» وعكسه، أي النزول من الوحدة إلى الكثرة، مبدأ ابن باجة الدياليكتيكي الأساسي. وهو يمكّن الإنسان من الاتصال بالمطلق.

3) مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى، بما فيها هيولانيته وروحانيته من جهة أخرى، هذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفته، عبره تكمن الحركة الصعودية نحو الواحد.

4) العقل واحد بالعدد، رغم تعدده في الأفراد ويستخدم على عدة وجوه. ووحدانيته توحّد جميع تجليات هذا العقل. وهذا المبدأ من مبادئ المتوحد، وبه يؤسس لشمولية المعرفة. ويوضح هذا المبدأ ويوظفه في «رسالة الاتصال». والإنسان عبر واحدية العقل هذه يمكنه بلوغ الخلود لأن جزءا منه غير قابل للفساد، وهو العقل.

5) الإنسان المتوحد هو العنصر الأساسي للدولة المثلى، فهو يحملها في وعيه ويسعى إلى تحقيقها على أرض الواقع وذاك هو فضاء الفلسفة السياسية.

إن «فلسفة الاتصال» التي ظلت الشاغل الأكبر الذي سيطر على تفكير ابن باجة هي فلسفة للتوحد، لأن الاتصال إذا كان رغبة في تجاوز المتناهي والناقص والفاسد إلى اللاتناهي والكامل والمطلق، فإن ذلك لا يتم إلا بالتوحد الذي يلجأ إليه المتوحد. ولا يتمكن الإنسان «المتوحد» من تجاوز الواقع الفاسد إلى واقع أفضل، وبالتالي تحقيق السعادة التي تنال بالاتصال

بالعقل الفعال إلا الفلسفة العملية و«الأخلاقية والسياسية في ارتكازها على الفلسفة النظرية».
وبهذا المعنى يصبح التوحد ضد التجمع، والمتوحد في مقابل الجماعة.

في هذا الأفق تتحرك الإشكالية العامة في فلسفة ابن باجة التي كرس لها كل كتبه ورسائله المختلفة. وهي إشكالية فلسفية تلخص العلاقة بين فكر الجماعة وفكر الفرد.

مصادر فلسفته :

إن الآثار الفلسفية والعلمية لابن باجة تعكس بوضوح تام تنوع المصادر التي استلهم منها أفكاره وتصوراته. حيث يرى ماجد فخري أنه من خلال آثار بن باجة يتبين مدى إلمامه بالتراث الأرسطوطاليسي والأفلاطوني من جهة، والتراث المشرقي، لاسيما الفارابي والغزالي من جهة ثانية.

ومن المصادر الثقافية العربية الإسلامية التي أثرت بشكل مباشر في فلسفته، توجيهات الوحي الإلهي (القرآن والسنة)، إذ كانت النصوص الدينية حاضرة الاستشهاد بها في مناسباتها وسياقات طروحاتها، مما يؤكد صلته الوثيقة بالتراث الإسلامي، والتراث الأدبي والتاريخي والصوفي يظهر بشكل أساسي في كتابه «تدبير المتوحد»، فذكره مرويات أدبية، كالحوار الذي جرى بين بنت هرم بن سنان بنت زهير الشاعر، وأشعار عن حاتم الطائي والأعشى والمتنبي و«كليلة ودمنة» و«حكماء العرب»...ومن التراث الصوفي أويس القرني وابراهيم بن أدهم، كما يظهر من خلال كتابه «تدبير المتوحد» أنه كان على علم واطلاع على كتب الغزالي وخاصة «المنقذ من الظلال» و«مشكاة الأنوار».

المبحث الثاني

من فكر الجماعة إلى فكر الفرد (من النقد إلى التأسيس)

من النقد إلى التأسيس:

وضع سياسي وتاريخي فاسد صنعته الجماعة، دفع ابن باجة إلى نقده، ومن ثم التأسيس للمتوحد فلسفيا ليعيد بناء المدينة وترتيب علاقته بها. فهو يرى أن الجماعة هي مصدر الفساد السياسي والأخلاقي للمجتمع، ولذلك طرح مشروع الفرد «المتوحد» ـ وهو عنده الفيلسوف ـ ليضطلع بدور إصلاحي وثوري. فما الذي جعل الجماعة علة قيام «المدن الناقصة» في نظره؟ ومن هو المتوحد الذي حاول أن يؤسس له فلسفيا ليكون نواة مدينة كاملة و مصدرا لحركة واعية للتاريخ؟

إن هذا السؤال يعكس الإتجاه العام لفلسفة ابن باجة، والترجمة الفعلية والعملية لمفردات مذهبه الفلسفي.

ننطلق في تحليلنا لإشكالية التقابل بين فكر الجماعة وفكر الفرد عند ابن باجة، بالإستناد إلى ثلاث أوليات أساسية:

الأولية الأولى: وتتمثل في الوقوف على الإتجاه العام للفلسفة التي تعاملت مع هذه الإشكالية، والرؤية النظرية التي قدمتها لتجاوزها.

الأولية الثانية: بيان طبيعة البنية المعرفية والسياسية التي أنتجها فكر الجماعة، وانعكاسها على الوضع الاجتماعي السائد، ومدى تأثيره على الإنسان.

الأولية الثالثة: معرفة من هو الفرد المتوحد الذي أسس له ابن باجة فلسفيا، وبيان موقفه من النظام الاجتماعي والسياسي السائد، و الدور الذي يضطلع به لتغييره.

وأن هناك علاقة مفصلية بين هذه الأوليات الثلاث، فالفلسفة هي الوسيط الذي يرتب العلاقة وينظمها بين الحدين (الجماعة/ الفرد).

إتجاه الفلسفة من التنظير إلى التغيير:

إن التقابل بين منطق الجماعة السائد الذي ولد وضعا اجتماعيا وسياسيا غير لائق، ومنطق الفرد (المثقف) الطليعي الطامح إلى تحقيق وضع أفضل. وبتعبير أدق، إن التعارض بين الخطاب الحالم والواقع المؤلم هو الإطار العام الذي تتحرك فيه الإشكالية الأساسية في فلسفة ابن باجة، وهو الذي يحدد بناء على ذلك الاتجاه العام لفلسفته من خلال انخراطها في الواقع، ومستوى استيعابها للإشكالية التي أفرزها هذا الواقع. فما هو الاتجاه العام لهذه الفلسفة؟

إن الفلسفة في نظرتها إلى العالم تأخذ طبيعة نظرية ووظيفة تأملية، فتستغرق في البحث في المجردات والأصول والماهيات والعلل الأولى، ولذلك فهي تتوخى الفهم، وفضلا عن ذلك تطمح إلى التغيير. وهي بهذه الرغبة في التغيير تتجه إلى المجتمع فتأخذ طبيعة عملية، تكسبها معناها كرسالة في الحياة، فتكون وظيفتها نقدية ويصح بذلك أن نطلق عليها فلسفة التغيير، من منطلق أن: "الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد"[1]. أي فحص ما هو سائد من الأفكار والنظريات والنظم الاجتماعية والسياسية. والنقد كآلية عقلية يتوسط موقفين: الأول يتمثل في عدم تقبل الموجود ورفضه. والثاني يتمثل في تفنيد هذا الموجود وتجاوزه للتأسيس للجديد.

في هذا الأفق يمكن القول إن كل فلسفة للتغيير تنطلق مما هو واقع إلى ما هو ممكن، لأن الفلسفة هي التفكير في الممكن، ولأن العقل لا يتحرك إلا في خط الإمكان. وما يبرر الممارسة النقدية ويجعلها ضرورة ملحة، هو ما تنطوي عليه الأفكار والمعارف من تناقض وغموض والتباس، والواقع من اضطراب وفساد. وقد تجلى هذا في السياق العربي الإسلامي من خلال مواقف الفلاسفة ورجال الدين والمتصوفة في كتاباتهم كابي حامد الغزالي في "تهافت الفلاسفة" وابن رشد في "تهافت التهافت" وابن تيمية في "نقض المنطق" وتأسيسا على ذلك يمكن القول إن فلسفة ابن باجة، هي فلسفة عملية، ذات اتجاه نقدي، استطاعت أن تتعاطى وتتفاعل مع إبستمية العصر الذي عاش فيه، وبالتالي إحداث القطيعة معه والتنظير لعملية التغيير والتجديد.

إذا كانت كل فلسفة التغيير تنطلق من نقد الأصول المعرفية لتجاوز ما هو قائم، فبما تميزت البنية المعرفية المؤسسة لفكر الجماعة؟ وما مدى تأثير نتائجها على تفكير وفكر ابن باجة؟

---

(1) انظر مقال د. عادل ضاهر في المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر" مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1 1985.ص: 81.

أصول فكر الجماعة ونتائجه:

عاش ابن باجة في عهد المرابطين الذين يتميزون بأنهم جماعة دينية؛ إذ كلمة "رباط" تعني المكان الذي ينعزل فيه الأشخاص الذين لديهم توجه ديني قصد ممارسة العبادة وتعميق الدراسة الدينية.

ولهذا كانت دولة المرابطين التي أسسها" يوسف بن تشفين" (530 مـ 1110م) ذات توجه ديني، وانطلاقا من هذا يبدو طبيعيا اهتمام يوسف بن تشفين بعلماء الدين (الفقهاء)، ويبدو منطقيا كذلك سيادة الفكر الجماعي الديني، الذي أنتجه جماعة فقهاء المالكية، والمناهض للفكر الفردي الحر.

وقد بلغ اهتمام يوسف بن تشفين بهذه الجماعة (الدينية) إلى درجة استشارتهم في الأمور السياسية مما ساعد على ازدياد نفوذهم في المجتمع، فترتب عن هذا أمران: يتمثل الأول في توثيق العلاقة بين رجال الدين والسلطان، ويتمثل الثاني في بروز السلطة الفقهية التي كانت النتيجة المنطقية لها، هي إلحاق السياسي بالديني.

وهذا ما يدعونا للتساؤل عن طبيعة فكر الجماعة السائد، وعن سلطتها الدينية، وأصولها المعرفية ونتائجها الاجتماعية والسياسية.

يمثل مذهب الإمام مالك المرجع الأساس الذي يستمد منه الفقهاء آراءهم التشريعية والسياسية في بناء المجتمع وتنظيم الدولة. بمعنى آخر، يمثل الفقه المالكي الإطار المرجعي الأوحد والوحيد للبناء الاجتماعي والسياسي و الثقافي للدولة. **"ولم يكن هذا المذهب المالكي عقيدة فقط، بل أسلوبا للعيش والتفكير...."**[1].

إن هذه المرجعية الدينية الضيقة التي اختزلت في الالتفاف حول المذهب المالكي أنتجت أزمة في العلاقة بين الدين والمجتمع من جهة أولى، وبين الفرد والمجتمع من جهة ثانية. فالأزمة بين الدين والمجتمع تنحصر في طبيعة وطريقة الإلحاق؛ إلحاق السياسي بالديني. أما فيما يخص جوهر الأزمة بين الفرد والمجتمع فيتمثل في مشكلة الحرية والإبداع. **"وإنها لعظيمة مسؤولية هؤلاء الفقهاء في الإنحطاط وفي الهزيمة النهائية للإسلام في الغرب (يعني الأندلس). لم يكن الإسلام الذي أصبح**

---

(1) روجي غارودي " الإسلام في الغرب". ترجمة محمد مهدي الصدر. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ط2. 2001. ص: 92

إسلام النساك المستخذي للسلطة والذي شجع الشعب على الوشاية ضد أدنى مخالفة للطقوس والعبادات ويدعو إلى الجبرية وإلى الخضوع، لم يكن ليستطيع أن يكون فكرة قوية قادرة على الإشعاع والتألق، كما كان هذا الدين في ضحى الإسلام منفتحا ومبدعا"[1].

يصور هذا النص مسؤولية الفقهاء في إثارة مشكلتين؛ تتعلق الأولى بالإساءة إلى جوهر الدين وكنهه، والثانية تتمثل في القضاء على مبدأ الإختلاف وتعطيل كل مبادرة حرة في التفكير.

تأسيسا على ما سبق يمكننا تلخيص نتائج الأزمة التي تسبب فيها فكر الجماعة وسلطتها الدينية في النقاط التالية:

1) التشدد في الالتزام بالفقه المالكي أدى إلى ترك القرآن والسنة والأصول الأخرى، كمصادر للتشريع، وعدم التعامل معها، والأخطر من هذا أن التعامل مع المذهب المالكي لم يكن مع الأصول بل اقتصر على الفروع، وهذا ما دفع بأحدهم إلى التصريح: "يكفينا مجتهد المدينة لا أريد مذهبين في أرضي! والمذهب هو المدرسة الفقهية، أما مجتهد المدينة فهو الإمام مالك"[2]. "وقد كان هذا الإحتكار مشؤوما إلى درجة أن موطأ مالك والتعليقات التي لا حصر لها عليه، قد باتت المصدر الوحيد للفقه، حتى من دون استخدام أصول الفقه، بل حتى دون اللجوء إلى الاجتهاد أو إلى تفسير يصدر عن فقيه عند مواجهة مشكلات جديدة"[3]. وقد بلغ التشدد إلى درجة أنهم "يعتبرون فتوى لمالك أو لتلاميذه أكثر أهمية من آية من آيات القرآن أو حديث نبوي..."[4].

2) الارتباط بفروع الفقه المالكي والابتعاد عن أصوله والأصول التشريعية الأخرى، وفي مقدمتها القرآن والسنة، هي في حقيقة الأمر ابتعاد عن الدين ذاته ـ بطريقة لا واعية ـ وإبعاد له. ولهذا يبدو من المنطقي القول إن هذه الجماعة ذات التوجه الفكري الديني هي أبعد ما تكون عن الفهم العقلاني لأصول الدين، إذ لم يمكّنها عقلها الفقهي من معرفة جوهره، فأخذت منه ما هو عرضي، وبالتالي فما يبدو تجليا دينيا للمجتمع في مظاهره المختلفة لا

---

(1) المرجع نفسه. ص 51.
(2) المرجع نفسه. ص: 49
(3) روجي غارودي: "الإسلام في الغرب"، مرجع سابق. ص: 50.
(4) روجي غارودي: المرجع نفسه. ص: 92.

يعكس حقيقة ذلك، وينم عن انحراف معرفي وسوء فهم وتوظيف للدين في بناء المجتمع وتنظيم الدولة.

تلك هي النتائج المترتبة عن فكر الجماعة السائد، والتي تتلخص في أزمة العلاقة بين الدين والمجتمع، ومرد ذلك إلى كون إلحاق السياسي بالديني غير منطقي وغير طبيعي، إذ تم بشكل تعسفي لا واعي، لأن العنصر الذي يمكّن من التوظيف الإيجابي للإلحاق كان غائبا، وهو العقل، وأن مهمة العقل هي التوظيف العقلاني للدين.

وعن التقليل من أهمية العقل ودوره في الإطار المعرفي المرجعي برزت الهوة والتعارض بين فكر الفرد وفكر الجماعة. وأن ذلك أفرز أزمة، تمثلت نتائجها في النقاط التالية:

1) إلغاء مبدأ الاختلاف وما يرتبط به من حرية في التفكير والاجتهاد وإمكانية التأويل والإبداع والتسامح الفكري.

2) الحذر من العقل والخوف منه في مناقشة القضايا الدينية مما أدى إلى تعطيل نشاطه، وقد تجلى ذلك بوضوح في موقف المرابطين من علم الكلام، إذ يرون فيه خطرا على الدين وزعزعة للإيمان. وقد ذُكر أن علي بن يوسف ابن تشفين نفسه كان يكره علم الكلام ذاته وأنه كتب إلى الولاة في أرجاء الدولة بأن يأخذوا علماء الكلام بالشدة، كما حذر أولئك الذين يملكون كتبه وأمر بإحراق كتب الغزالي[1].

3) هذه المضايقة للعقل والتعطيل لدوره ونشاطه أدت إلى انتشار الجماعة (الدينية) الضاغطة التي كرست التقليد والإتباع، ومناهضة كل مبادرة فكرية فردية وقتل لكل ما تحمله من إمكانية للإبداع و النهوض والتجاوز والتجديد.

4) تهميش دور العقل في توجيه حركة التاريخ. إذ ليس ثمة ما تنطوي المرجعية المعرفية والسياسية (الدينية) من إمكانية للإنبعاث والتجديد. ففكر الجماعة لا يحمل مشروعا مستقبليا، بل إن المستقبل والحاضر مختزلين في الماضي. فالماضي هو الحاضر وهو المستقبل، وبذلك صار التعامل مع المستجدات اليومية والعلاقات بين الأفراد ومع الدولة رهين الرؤية الماضوية ممثلة في المنظومة الفقهية المالكية. وبهذا أخرج العقل من دائرة التاريخ.

---

(1) نقلا عن د. فوزية عمار عطية. كتاب. المعرفة والسياسة عند ابن باجة. الدار الجماهرية للنشر ط1 2000. ص: 27

هكذا سادت الثقافة الدينية التي رعتها جماعة الفقهاء، وغاب العقل عن مختلف حقولها: أخرج من دائرة الفقه، فتوقف الإجتهاد وتعطلت أصوله وانتشرت فروعه، ومنع من عقلنة العقيدة فأبطل علم الكلام. فلم يبق له إلا ملجأ أخير، يفر إليه هو الفلسفة التي هي الفضاء الطبيعي لوجوده ولنشاطه، ولا يستعيد سلطته ودوره المعرفي إلا داخل فضائها. ولن يتمكن بالتالي من اقتحام الواقع الإجتماعي والتاريخي إلا من خلالها. فمن داخل الفلسفة فقط يستطيع العقل أن يمارس فعل النقد الذي يمثل الوظيفة الإجتماعية لها. لكن هذا على مستوى النظر، أما على مستوى الواقع، فإن القلة القليلة التي تبنت الفلسفة وتعاطت ممارستها ظلت مختفية ولم تقدم على الجهر بمواقفها وآرائها، لأنها أصبحت أي (الفلسفة) بمثابة الدين الجديد الذي يدخل في مواجهة مع المجتمع القائم. ومن شأن كل دعوة إلى الرفض والمعارضة والتغيير أن تكون في بدايتها مختفية حتى تستجمع أمرها وتهيء الظروف للظهور والانبعاث والنشاط.

يلخص ابن طفيل وضع الفلسفة في المجتمع الأندلسي في كتابه "حي ابن يقضان" فيقول: "**إن هذا الأمر [يعني الفلسفة] أندر من الكبريت الأحمر، ولاسيما في هذا الصقيع [أي الأندلس] الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا، فإن الملة الحنفية والشريعة المحمدية منعت من الخوض فيه وحذرت منه**"[1]، والمنع هنا كان بمبرر ديني وشرعي وهو في حقيقة أمره يعبر عن موقف سياسي وأيديولوجي وذلك بسبب التواصل بين الديني والسياسي، وهذا ما أفصح عنه شاخت بوزورث حيث يقول: "**فالدين لم يكن منفصلا عن السياسة، كما أن السياسة لم تكن منفصلة عن الأخلاق. ولما كان النشاط الفكري للمسلم في علاقته بالدولة يقوم على أسس ميتافزيقية دينية. فقد ترتب على ذلك أن المعارضة في المسائل الدينية كانت ترقى إلى مرتبة العصيان السياسي بل الخيانة ذاتها**"[2]. وفي هذا السياق نفسه يقول دي بور: "**... ولاح إذ ذاك (أي في زمن المرابطين) أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر انقضى، ولن يعود، فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل، إذ هم جاهروا بآرائهم**"[3].

---

(1) إبن طفيل. "حي ابن يقظان". تحقيق احمد أمين دار المعارف. القاهرة. ط2 1966. ص: 56.

(2) شاخت بوزورث: "تراث الإسلام". ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت ديسمبر 1978. ص: 33.

(3) ت ج. دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" مرجع سابق. ص: 364.

وهكذا تحوّل موقف الثقافة الدينية السائدة من العقل الذي أفضى إلى توتر بين فكر الفرد وفكر الجماعة إلى أزمة حقيقية بين الفيلسوف والمجتمع.

وبما أن المصادر التاريخية تروي أن ابن باجة هو أول من تفلسف في المغرب الإسلامي، فإن ذلك يعني بالبداهة وعلى الفور أنه أول ممثل لسلطان العقل، ومعبر عن الفكر الفردي الحر في مجتمع تسيطر عليه ممارسات وسلوكات هي أبعد ما تكون عن العقل، و بالتالي فإن الإعلان الصريح عن العقل وفعاليته في إنتاج المعرفة وإقحامه في مواجهة قوية مع هذا المجتمع الذي يناصبه العداء، يعكس جوهر الأزمة بين المجتمع والفيلسوف. وهي الأزمة التي عاشها ابن باجة واقعا. ونشير هنا إلى أن الفلاسفة اللاحقين لابن باجة وخصوصا ابن طفيل وابن رشد قد استفادا من هذه الأزمة والمحنة التي عاشها. حيث نجد أن خطابهما العقلي (الفلسفي) لم يكن صريحا في البداية. فالأول مرّر خطابه تحت غطاء الخيال والرمز من خلال قصة "حي ابن يقظان" والثاني - أي ابن رشد - لجأ إلى المصالحة بين الشرع والعقل كأسلوب غير مباشر لإبراز العقل كمصدر لإنتاج المعرفة وأسلوب في النظر ومعالجة القضايا، من خلال كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" كاستراتيجية لفك النزاع ومواجهة المعارضة و الرفض الذي تبنته الجماعة الدينية.

إن ممارسة التفلسف والاشتغال به من قبل الفيلسوف كمفكر (فرد) في مجتمع قام وتأسس على نظام ثقافي جماعي (ديني) يقلل من شأن العقل، لها دلالتها القوية والعميقة في تشخيص طبيعة الأزمة وبيان الموقف منها.

طبيعة الأزمة التي أنتجها فكر الجماعة وموقف المفكر الفرد منها :

إن الأزمة هي أزمة الإنسان "المفرد"، وتتمثل فيما يلاقيه من مضايقة من قبل سلطة الجماعة، وهي في المعنى العميق لها أزمة الحرية والإبداع. والأصل في الإبداع أن يرتبط بالتجربة الفردية. وإذا أردنا أن نذهب بعيدا في تحليل هذه الأزمة للوقوف على جذورها التاريخية والمعرفية يمكننا القول إن إشكالية المثقف "المفرد"، هي إشكالية أساسية في الثقافة العربية الإسلامية.

هذا عن طبيعة الأزمة. أما عن الموقف منها، فهو موقف "رفض"[*]: فالمثقف "المفرد" لم يتقبل منطق الجماعة ولم يستطع الانخراط في الواقع الاجتماعي السائد الذي صاغه وعيها الجماعي، بل ظل يحلم دوما بتحقيق مشروع المجتمع الذي كان يحمل فكرته في وعيه.

إن الموقف الذي يتبناه المفرد "الواحد" في مواجهة الجماعة لم يتأسس في لحظة الثقافة العربية الإسلامية، بل هو موقف له جذور ضاربة في أعماق التاريخ البشري. ومن الأمثلة التاريخية على الواحد الرافض، إبراهيم الخليل والمجتمع النمروذي، موسى عليه السلام والمجتمع الفرعوني، الرسول (ص) والمجتمع القريشي، علي بن أبي طالب والمجتمع الأموي... فهذه و غيرها كثير من النماذج تكشف عن مسيرة ومصير "المفرد الرافض" عبر التاريخ، وتشخّص إشكالية العلاقة بين الواحد المفرد والجماعة. وأن هذه الإشكالية لها أساسها الميتافيزيقي المتمثل في العلاقة بين الله (الواحد) والبشر(الجماعة)، وإن كانت العلاقة ليست من نفس الجنس ونفس الطبيعة، إلا أن منطق الرفض واحد. وقد تجسد هذا التصور الميتافيزيقي تاريخيا في الصراع بين التوحيد والشرك. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾[1]. فهذه الآية تكشف عن بطلان وفساد منطق الجماعة ولامشروعية سلطتها، لأنها تفتقد في مرجعيتها إلى شرطي التعقل والإيمان؛ إذ هما كفيلان بسلامة التفكير واستقامة السلوك. ولهذا فهي تكرس الإتباع للسائد، رغم زيف مرجعيته وترفض التجديد ممثلا في التنزيل. أي ترفض تدخل الواحد المفرد في المجتمع والتاريخ.

(*) لقد استخدمنا مصطلح "الرفض" بدلا من مصطلح "النقد": لأن "الرفض" رغم عموميته وخلو مبناه من الصياغة الفلسفية، إلا انه في معناه يعبر عن علاقة موضوعية بين الفيلسوف ومجتمعه، ويكشف عن طبيعة موقفه منه. فهو أوسع معنى وأصدق تعبير من "النقد"، ويختلف عنه في الطبيعة والمقصد؛ إذ النقد آلية عقلية لمراجعة المعطى والموجود لكشف نقائصه قصد تعديله وتجاوزه لتأسيس الجديد، ولذلك، فهو مقدمة للرفض، من حيث إن هذا الأخير نتيجة له: أي أن نقد ابن باجة للمنظومة المعرفية السائدة، والوضع الاجتماعي القائم، إنتهى به إلى "الرفض" كموقف ـ عملي ـ جذري من ذلك. والرفض بهذا الاستخدام يضاد القبول. وهذا ما يعطي النقد خصوصيته عند ابن باجة، من حيث علاقته بالرفض، كموقف مترتب عنه.

(1) قرآن كريم. سورة "البقرة" الآية: 170

فسواء كان هذا "الواحد" نبيا أو صحابيا أو فيلسوفا قد خضع لمنطق الرفض في علاقته بالمجتمع. وقد ثبت تاريخيا أن كل حركة تنزع إلى التغيير؛ تغيير الذهنيات والنظم الاجتماعية والتاريخية شكل الرفض نواتها وقوتها الدافعة.

تلك كانت هي طبيعة الأزمة بين فكر الفرد وفكر الجماعة، بين الإتباع والإبداع. وذلك كان هو موقف ومصير الواحد المفرد تاريخيا.

والفيلسوف ابن باجة يمثل نموذج المثقف الرافض. عبر عن هذا الموقف بـ"التوحد" في الذات، كضد للتجمع، والثقافة المؤسسة لفكر الجماعة وللإنسان الذي أنتجه وعيها، الأمر الذي جعل فلسفته ذات اتجاه نقدي، وأن النقد عنده ارتبط بالعقل. وما يبرر التركيز على العقل في الممارسة النقدية للمجتمع هو العلاقة بين الفلسفة من حيث هي خطاب عقلي، والفيلسوف بوصفه مفكرا يعيش في مجتمع يوجهه الدين، ويتجلى في كل مظاهره. وسنبين دواعي هذا النقد لاحقا.

إن هذه الإلتفاتة النظرية لتاريخية "الرافض" ولأساسها الميتافزيقي أوصلتنا إلى نتيجة وحيدة، تعتبر في نظرنا محتوى الإشكالية الأساس في بحثنا، وهي إشكالية "الإنسان المفرد الرافض" في الثقافة العربية الإسلامية ودوره المعرفي والاجتماعي والتاريخي. لقد سميناه "المفرد الرافض" ولهذه التسمية دلالتها في نظرنا وفي علاقتها بجوهر إشكالية البحث.

"المفرد": هو الإنسان الذي يمتلك وعيا فرديا متميزا، وهو بذلك يختلف عن الفرد الذي هو واحد من الجمهور الذي تصنع وعيه الجماعة. و"المفرد" بهذا المعنى هو "الرافض" رافض للمنطق الذي يحكم تفكير الجماعة وللنظام الإجتماعي والسياسي الذي أنتجه وعيها، وبناءا على ذلك فهو مرفوض من قبلها، لذلك فهو على مستوى وعيه ظل غريبا عن المجتمع وعلى هامش التاريخ.

كيف تعاطى ابن باجة مع هذه الإشكالية؛ إشكالية التعارض بين فكر الفرد وفكر الجماعة؟ وما هو التصور الفلسفي الذي قدّمه للتعامل معها؟.

في طبيعة الرفض عند ابن باجة:

إن الرفض عند ابن باجة أخذ طبيعة مميزة ومتميزة، حيث تبلور في شكل اتجاه نقدي، مؤسس على قاعدة إبستيمولوجية، ترتكز على آليتي الهدم والبناء، وهو ما توضحه باحثة معاصرة بقولها: **إن آراء ابن باجة السياسية و الإجتماعية كانت ذات طبيعة نقدية من النوع الفلسفي. وهي**

تعبر عن موقف رافض للحياة الاجتماعية والفكرية لمجتمعه، ومقابل ذلك، يحدد ابن باجة الكيفية التي يجب على الإنسان اتباعها وتدبر حياته إذا أراد التخلص من السلطان الفاسد للحياة الإجتماعية الطاغي[1].

فالهدم، إذن، يتمثل في رفض أو نقد السائد من الأفكار والنظم السياسية والاجتماعية؛ أي المجتمع في نقصه والإنسان في وضعه غير اللائق بوجوده كإنسان. والبناء يتمثل في كيفية تحديد تصور فلسفي للمجتمع الفاضل. والتأسيس للمفهوم الأكثر سموا للإنسان ولغاياته النهائية.

وتجب الإشارة إلى أن نقد ابن باجة للحياة الإجتماعية والسياسية هو في صميمه نقد للإنسان التاريخي، الذي شكلت وعيه الجماعة. ولذلك فالقطيعة الإبستيمولوجية التي حاول إحداثها هي قطيعة بين الإنسان التاريخي/ الواقعي والإنسان الإمكانية كما حاول أن يؤسس له فلسفيا. والنقد الذي يمارسه ابن باجة هو نقد يتجه للإنسان في مفهومه وفي طريقة أدائه وللمعرفة المؤسسة لوعيه وللنظام الاجتماعي والسياسي في وضعه. وتجب الإشارة هنا إلى أن هذه العملية النقدية لا تتجه للأشياء والموضوعات في ذواتها، وإنما لمبادئها وأسسها، أي نقد الأصول المعرفية للإنسان والمجتمع والتاريخ، وهو ما يعبر عن حقيقة الموقف الإبستيمولوجي. وفي هذا الأفق يأخذ الرفض عند ابن باجة معنى الثورة. وأن سؤال المعرفة هو سؤال استفزازي لا سؤال مسالم.

فالإستراتيجية النقدية التي تتطلّع إلى البناء الفاضل للمجتمع والوجود الكامل للإنسان والاتجاه العقلاني للتاريخ، تبدأ بسؤال المعرفة في تشكلها التاريخي وإطارها الديني وطابعها الجماعي.

طبيعة المعرفة السائدة وضرورة نقدها:

يمثل الدين والتصوف الإطار المرجعي العام للمعرفة السائدة التي يمثلها فكر الجماعة. فهي ذات طبيعة دينية وجدانية، والمقصود بالدين هنا الشريعة الإسلامية كما هي مفهومة عند الفقهاء، وبالتالي فإن نقد ابن باجة للمعرفة السائدة انصب بالأساس على جانبها الديني والصوفي، لما لهما من تأثير على البنية الفكرية للإنسان، والبنية السياسية والأخلاقية للمجتمع وبالتالي العلاقة بين الإنسان والمجتمع. وانعكاس ذلك على النظرة إلى مسار التاريخ وأفقه.

---

(1) فوزية عمار عطية، المرجع السابق. ص:187

فالإنسان الذي أنتجت وعيه المعرفة السائدة، هو إنسان سلبي ناقص، فاقد لمقومات وجوده كإنسان في نظر ابن باجة، ومرد هذه السلبية والنقص إلى العنصرين المكونين لجوهر المعرفة، والفهم اللاعقلاني لهما، وهما الدين والتصوف ـ كما أسلفنا ذكرهما ـ فالدين على النحو الذي نجده عند الفقهاء، وخاصة فقهاء الفروع، وعند المالكية تحديدا، ساهم في إنتاج إنسان سلبي، والسلبية على المستوى الديني تمثلت في التقليد والإتباع، وانعدام الحرية الفكرية، إلا في حدود مالا يتعارض مع منطق العقل الفقهي. والتصوف على النحو الذي نجده عند المتصوفة في بعديْه العرفاني الوجداني، والسلوكي التعبدي؛ السلبية على مستواه، تمثلت في هروب الإنسان وفراره وانفصاله عن المجتمع، وخروجه من التاريخ.

إن التحفظ في التناول العقلي والإفراط في الإشراق الروحي الصوفي في التعاطي مع قضايا الدين هو ما طرح عائقا إبستيمولوجيا حال دون النفاذ إلى كنه الدين، ولم يمكّن، بالتالي، من البناء المنطقي السليم والتأسيس العقلاني للمعرفة، وبالتالي الاستثمار الإيجابي للدين لتأطيرها، وهو ما انعكس واقعيا على فقدان الإنسان لمقومات وجوده كإنسان، إذ أن ما يميز الإنسان ويحدد كينونته وهويته أمران أساسيان، الأول: هو حرية الإختيار المبني على التعقل. وفي هذا يقول ابن باجة: **"كل عمل إنساني هو عمل اختياري، وأعني بالاختيار الإرادة المنبثقة عن التفكير"**[1].

والثاني: يتمثل في عدم التوحد، أي العيش في إطار الجماعة، بحكم أن الإنسان إجتماعي بطبعه، وما يجعله كذلك هو العقل، وتجسد ذلك العبارة المشهورة: **"الإنسان حيوان اجتماعي لأنه عاقل أولا وقبل كل شيء، وليس عاقلا لأنه حيوان اجتماعي"**. فإذا كانت إجتماعية الإنسان لا تقوم إلا على أساس التعقل، فإن المجتمعات التاريخية التي نقدها ابن باجة، لاتمثل مجتمعات نموذجية، فهو يسميها بـ: **"المدن المناقصة"** لأنه لا يخضع أفرادها إلى التعقل في تدبير الأمور، ولأن الأنظمة المعرفية السائدة فيها تقمع الحرية وتضايق العقل الفردي وتعطل روح الإبداع فيه، وبذلك تحول دون تحقيق الإنسان لوجوده في ذاته وفي مدينته. وعليه فإن انعدام شرط الحرية والتعقل يتبعه بالضرورة فساد الطبيعة الإجتماعية للإنسان.

إن ابن باجة في نقده للجانب الديني والصوفي للمعرفة لم يرفض الدين ولا التصوف في ذاتهما، بل رفض وسيلة فهمهما، وطريقة استثمارهما. ولذلك أراد أن يعقلنهما ويرشد أسلوب

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد" سراس للنشر. تونس 1994. ص:16.

ممارستهما. ففيما يخص التصوف يريد أن يؤسس له عقليا ليتحول إلى تصوف اجتماعي، وبذلك يعطي للعزلة مفهومها الإيجابي، وتوضيحا لهذا الأمر يقول أحد المفكرين المعاصرين: **إنه يدعو إلى تصوف عقلي يمكن أن يسمى تصوفا فلسفيا يقوم على استخدام العقل وقواه أكثر من قيامه على الوجدان والذوق**[1].

وبهذا فإن القطيعة مع المعرفة السائدة، تعني في الأساس، تغيير الإطار المرجعي لها من الدين و التصوف إلى الفلسفة، بطريقة لا تؤول إلى التصادم بينهما بل إلى التوافق والائتلاف.

آفاق النقد عند ابن باجة:

كان من نتائج النقد عند ابن باجة، تخليص نظرية المعرفة من الإلهام والوجدان اللذين جعلهما الغزالي أهم مصادرها، وبهذا التجاوز الإبستيمولوجي، يريد أن يؤسس المعرفة على العقل وحده،. فالإنسان بالنسبة له، **يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة، إذا انفرد بنفسه، واستخدم قواه العقلية في أكبر قسط من الثقافة والعلم، وغلب الناحية الفكرية على بقية قواه وملكاته الأخرى، بل إن العقل والمعرفة العقلية، هما سبيل الإنسان، في نظره، إلى السعادة وليس التصوف والمعرفة الذوقية، كما سيذهب الغزالي**[2].

إن التأصيل العقلي للمعرفة هو بهدف بناء الإنسان وصياغته معرفيا على مستوى الوعي، ووجوديا على مستوى تموقعه في المكان (المجتمع) واستمراره في الزمان (التاريخ).

وهنا يبدو ابن باجة فيلسوفا مزدوج المهمة. فهو فاعل معرفي وفاعل إجتماعي: فاعل معرفي بمعنى أنه منتج للمعرفة و الفكر، إذ حاول أن يؤصل للمعرفة ويؤسس لها على أساس من العقل لتكون مرجعية للتصورات السياسية والتاريخية للمجتمع. وفاعل إجتماعي بمعنى أنه يدعو إلى تغيير الواقع والتاريخ بواسطة هذا الفكر نفسه. ولذلك فهو في مشروعه الفلسفي يريد أن يربط بين النظرية والممارسة، الفكر والواقع. وهما الحدين الذين يتحرك بينهما تفكير أي فيلسوف.

---

(1) بركات محمد مراد: فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. العدد 08. 1999. ص: 178.

(2) المرجع نفسه، ص: 193.

العقل كأساس للمعرفة:

إن مبررات اعتبار العقل المصدر الأوحد للمعرفة هو كونه خصيصة الإنسان الأساسية ومناط التفكير، ويستطيع أن ينتج المعرفة في استقلالية تامة عن الوحي والذوق والوجدان والإلهام. فهو أداة مكتفية بذاتها معرفيا. يمكّن الإنسان من الإهتداء إلى الحقائق بمفرده. وهو بذلك يؤكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان. وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين معلقا على نظرية العقل عند ابن باجة: "ويعني ذلك أن العقل أداة معرفة تتولد ذاتيا وليس في حاجة إلى توجيه أوإرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه، بعيدا عن أية وصاية من الخارج، أو أي عون يزوده به النقل"[1] والعقل في طبيعته الفردية هذه، واكتفائه الذاتي معرفيا يحقق شمولية المعرفة التي تساهم في بناء مجتمع منسجم في مؤسساته وتوازن علاقات أفراده. لأنه في نظره "واحد بالعدد رغم تعدده بين الأفراد". فهو أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

هكذا يبدو أن الثورة النقدية التي قام بها ابن باجة على النظم المعرفية السائدة والعناصر المؤسسة لها، والقطيعة الإبستيمولوجية التي أحدثها معها، كان الغرض منها هو التنصيب المطلق لسلطان العقل. "فالمعرفة الصحيحة ـ عنده ـ تكون بالعقل، المعرفة المطلقة تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل، والأخلاق مبنية على العقل، والعقل صادق فيما يعرف"[2]. وبالتالي فإن الإنسان يستطيع أن يعرف بعقله كل شيء من أدنى دركات الوجود (المادي) إلى أعلى درجات الوجود (الإلهي).

بهذه الإستراتيجية النقدية والنظرية، حاول ابن باجة أن يعيد النظر في الأسس والأصول التنظيمية لبناء المجتمع، ولوجود الإنسان والعلاقة القائمة بينهما في وجودها الناقص. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النقص المزدوج والمتمفصل الذي يمثله الزوج: إنسان/ مدينة، هو في جوهره نقص في الإنسان، لأن المجتمع لا يكتمل تنظيمه إلا على أساس التعقل الذي هو فاعلية إنسانية.

ولهذا فالمجتمع الفاسد (المدينة الناقصة) يفتقد إلى التعقل في تنظيمه، وأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمارس فعل التعقل، إذ به يكتمل وجوده و يرتقي إلى مستوى كونه إنسانا، وبه أيضا

---

(1) بركات محمد مراد. المرجع السابق. ص: 188.

(2) عمر فروخ: "تاريخ الفكر العربي".. دار العلم للملايين. بيروت 1966. ص:613.

يبلغ المجتمع كماله (المدينة الكاملة). وفي هذا السياق؛ سياق كمال المدينة المشروط بكمال الإنسان يقول ابن باجة: "... والسيّر الأربع (أي المدن الناقصة) قد وجد فيها نوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة"[1]. فالنوابت لا يوجدون إلا في المدن الناقصة، وهي التي تعطي معنى لوجودهم ودورهم فيها، والذي يتمثل في تحويلها إلى مدينة فاضلة كاملة. وهنا تبدو العلاقة جدلية بين المتوحد ومدينته الناقصة التي يوجد فيها، بحيث لا يكون لكماله معنى إلا في إطار نقصها، ولا سبيل إلى بلوغ كمالها إلا بكماله.

في هذا الأفق يظهر أن كل نظرة إلى المجتمع في كينونته والتاريخ في صيرورته رهينة بالنظر إلى الإنسان. ومن هنا نفهم لماذا اهتم ابن باجة بالإنسان في سياق اهتمامه بالمدينة. فرسائله المختلفة: "إتصال العقل بالإنسان"، "رسالة الوداع"، "تدبير المتوحد"... كلها تدور حول موضوع الإنسان. ولهذا يمكن أن نطلق على فلسفته كما يقول عبد الرحمان بدوي "علم الإنسان". مما جعل الممارسة النقدية التي وجهها إلى الحياة الإجتماعية والسياسية في عصره تنتهي به إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع الإنسان التاريخي الواقعي (السلبي) كما صاغت وعيه وحدّدت وجوده الأطر المعرفية السائدة.

بهذه النظرة النقدية الصارمة والجذرية للمجتمع التاريخي في أسسه المعرفية وبناه الأخلاقية والسياسية. وبهذا الموقف الفلسفي، والإيتيقي من فكر الجماعة، إنما أراد ابن باجة أن يؤسس للمفكر الفرد (الفيلسوف)، ولمشروعه التجديدي.

المفكر المفرد هو "المتوحد":

إن هذا الإنسان الذي يؤسس له ابن باجة هو الذي سميناه نحن "الإنسان المفرد"، الذي ظل لمنطق الجماعة رافضا، وعن المجتمع غريبا. إنه "الإنسان الذي أشكل عليه الإنسان" كما قال أبوحيان التوحيدي. هذا الإنسان، هو الذي يسميه ابن باجة "المتوحد" الذي استوحاه من مصطلح "الواحد" الذي وضعه ابن سينا، والذي يعني الشخص الذي يعيش بنفسه دون مساعدة الجماعة. فمصطلح "المتوحد" من نفس الأصل "الواحد". وقد تناول ابن باجة هذا المفهوم في سياق نقده للحياة الإجتماعية ووضع الإنسان فيها. ولتحديد طبيعة وهوية "المتوحد" ننطلق من التسمية التي يضعها له ابن باجة.

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد". سراس للنشر. تونس 1994. ص: 12.

فهو يصفه بـ'النابت'. وأن لمفهوم 'النابت' تاريخيته وتنوع مدلوله في التراث الإغريقي ـ عند أفلاطون بالتحديد، وبصورة منفردة ـ وفي الثقافة العربية الإسلامية.

وللوقوف على أصول هذا المفهوم وأصالته عند ابن باجة نحاول التعرف على مختلف الاستعمالات الواردة عند السابقين عليه.

إن البداية التاريخية لنشأة مفهوم 'النابت' في أصوله المعرفية، ترتد إلى أفلاطون كما يعرض له في كتاب 'الجمهورية' (المقالة الرابعة). فما حقيقة 'النابت عنده'؟

إن 'النابت' عند أفلاطون هو الإنسان الفيلسوف. يحدده بأربع صفات جوهرية: فهو أولا: إنسان شريف فاضل (ذو طبع نبيل)، وبذلك فهو ثمرة تربية فلسفية جيدة، وحماه منفاه من أن تفسد شخصيته بفساد مدينته. ولذلك، فهو ثانيا: 'يعتبره نفسا عظيمة ظهرت في مدينة وضيعة فاعتزلت الشؤون العامة. وثالثا يشبهه بالمسافر الذي يمر بمدينة جُنّ أهلها فلا يبقى فيها من الوقت إلا قدر ما يحتاجه اللائذ من العاصفة تحت جدار. ورابعا هو يتمثله كـ'بذرة غريبة' une semence exotique زرعت في أرض خارج وطنها، فهي مهددة بالانقراض، ما لم تجد المدينة المناسبة'[1]. فوجود 'النابت' عند أفلاطون ناتج عن غياب 'المدينة الفاضلة/ الفلسفية' التي طبيعتها من جنس طبيعته.

وإذا توجهنا إلى الثقافة العربية الإسلامية، وفي المنظومة المعرفية الدينية بشكل خاص، فإن 'النابت' هو 'الرافض' لعقيدة الملة، وبتعبير إيديولوجي أدق هو 'المبتدع'. وقد ورد في 'تاج العروس' أن **'النوابت هم الأغمار من الأحداث، وفي الأساس فالنوابت طائفة من الحشوية، أي هم من أحدثوا بدعا غريبة في الإسلام. وللجاحظ فيهم رسالة قرنهم فيها بالرافضة'**[2].

يستفاد من هذا التوصيف أن النوابت في المرجعية الدينية هم الخارجين عن المنطق الذي يحكم تفكير الجماعة [أي هم الذين يبتدعون من محض وعيهم الفردي تصورات عن الإنسان، وعن المجتمع والتاريخ]. فهم في المفهوم الديني مبتدعة. وهذا هو سبب اتهامهم بالفتنة والعصيان والكفر والخروج عن الملَة، أي هم الرافضون للواقع الإجتماعي والتاريخي في صياغته الجماعية (الدينية). وهذا هو سبب وصف الجاحظ لهم بـ 'الرَافضة'.

---

(1) فتحي المسكيني 'الهوية و الزمان':تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن». دار الطليعة. بيروت 2001. ط 1.ص: 131.

(2) محمد مرتضى الزبيدي: 'تاج العروس من جواهر القاموس'. المجلد الأول. منشورات مكتبة الحياة. بيروت لبنان. ص:589.

نفس هذا المفهوم لـ"النابت" في الحقل الديني، نجده في الحقل الفلسفي عند الفارابي. فالنوابت عنده هم الأشرار، يشبههم بنبتة الشوك في بستان من الورود أي الأشخاص غير الفضلاء في المدينة الفاضلة.

وهنا يبدو المفهوم الفلسفي "للنابت" عند الفارابي امتدادا لمفهومه الديني، وليس ثمة تجاوز على هذا المستوى. ومرد ذلك في نظرنا إلى الخلفية الإيديولوجية التي توجه فلسفته.

إذا كان "النابت" هو الرافض للواقع وللمنطق الذي يحكمه، فهل هو رفض للواقع من أجل التطلّع إلى تغييره؟ أم هو مجرد تمرد وعصيان وابتداع كما ترى الجماعة (الدينية)؟

إننا لا نجد جوابا واضحا محددا لهدف "النابت" ولاستراتيجيته من خلال التحديد الذي وضعه أفلاطون ولا في التوصيف الذي ورد في "تاج العروس" ولا عند الفارابي. إلا أننا حينما ننتقل بهذا المفهوم إلى الفضاء الفلسفي الباجي، سنجد أن "النابت" هو نموذج لإنسان متميز أنتجه وعي فردي متميز، ووضعه أفقيا في اتجاه معاكس للإنسان التاريخي الذي أنتجه فكر الجماعة، وحدّد له مصيره دون مراعاة لإرادته وحريته، وفي هذا يقول ابن باجة: "... **فأما من وقع على رأي صادق ولم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمون النوابت. وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا، كان هذا الاسم يقال عليهم خصوصا، وقد يقال بعموم على من هو يرى رأي غير رأي أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبا. ونقل إليهم هذا الإسم من العشب النّابت من تلقاء نفسه بين الزرع، فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة**"[1]. فمتوحد (نابت) ابن باجة سببه الشر والفساد المستشري في المجتمع، ولذلك فهو رافض له. وفي هذا المعنى يقول أحد المفكرين موضحا لمفهوم "النابت" عند ابن باجة وموقفه من المجتمع: "**يستخدم ابن باجة لفظة "النوابت" وهي اصطلاح تربوي دالّ لديه على اللامنتمين إلى المدينة، الرافضين الإندماج في التشكيل الإجتماعي، الرافضين إيديولوجيتها، قيمها وفضائلها، نهجها وتوجّهاتها. إنهم رافضون لواقع المدينة (الحاضر)، ورافضون للفكر المعبر عن هذا الواقع**"[2]. وهو نفس ما ذهب إليه مفكّر آخر بقوله: "**فالمتوحد – إذن**

(1) ابن باجة: المصدر السابق. ص: 12

(2) محمد جلوب فرحان: "الفكر التربوي عند ابن باجة". مجلة: "دراسات عربية". العددان 6 / 7 السنة 23 أبريل، مايو 1987. ص. 62.

– رافض لما هو سائد" ولذلك" فمشروع النابت مشروع تجديدي في جوهره يجد في العقل سلاحا يشهَره ضد الشَر والفساد"[1].

فالإنسان (النَابت) في القول الفلسفي الباجي يذكر على نحو مخصوص ومتميَز. فأين تكمن هذه الخصوصية؟ وماهي معالم هذا التميَز؟

تكمن هذه الخصوصية في كونه شخص فاضل غريب في مدينة غير فاضلة. وهو بهذا يختلف عن المفهوم الذي أعطاه له الفارابي. فإذا كان الشوك في بستان الورود في معناه الحقيقي يفيد الأذى والضرر، ليصبح في معناه المجازي الشخص غير الفاضل بالقياس إلى الورد الذي تقابله المدينة الفاضلة عند الفارابي. فإن هذا التشبيه يأخذ معنى مختلفا تماما عند ابن باجة. "فالشَوك في حديقة الورد والوردة في حقل من الشَوك كلاهما "نوابت" أي متفرَد في الوسط الذي يوجد فيه"[2].

وبهذا فإن مفهوم "النابت" في الخطاب الفلسفي الباجي، يأخذ معنى "التفرَد" أي هو من تفرَد بالفضل في المدينة غير الفاضلة و تميَز عن الجماعة.

ولهذا، فإذا كان "النابت" هو الرافض للواقع و للمنطق الذي يحكمه، فإن الرَفض هنا يعبَر عن موقف تربوي أخلاقي وسياسي مشروع، انطلاقا من كون المدينة التي يعيش فيها غير فاضلة، ولذلك فهو يتطلَع إلى تغييرها وفي هذا الأفق فإن ابن باجة "يبيَن... أن المدن الأربع (غير الفاضلة) تحتاج إلى اللامنتمين (النوابت)، لإحداث التغيير باتجاه قيام المجتمع الكامل"[3].

في مقابل هذا الاختلاف بين الفارابي وابن باجة بخصوص مفهوم "النابت" نلاحظ أن هناك نقطة تقاطع وتقارب بينه وبين أفلاطون، وهو "أن سقوط الفيلسوف في وضعية النابت ناجم أساسا عن غياب المدينة المناسبة للفلسفة"[4]. فأفلاطون وابن باجة يشتركان في تحديد أسباب وظروف وجود "النابت" ووضعيته الاجتماعية، إلا أنهما يختلفان في الموقف منه، وفي أهمية وجوده ودوره. فأفلاطون لم يفكر في نطاق مفهوم الفيلسوف "النابت" رغم أنه هو أول من أبدعه، بل انزاح إلى الانخراط في التفكير في مشروع المدينة الفاضلة، ليوفر للفيلسوف شروط الإقامة الملائمة، واللائقة به

---

(1) فريد العليبي: أبن باجة: من الكثرة إلى الوحدة: فلسفة السعادة" مجلة "كتابات معاصرة" العدد 38 ديسمبر1999. ص: 125.

(2) محمد عابد الجابري: نحن و التراث" مرجع السابق. ص:182.

(3) ابن باجة: "تدبير المتوحد" سراس للنشر. تونس. 1994. ص 63.

(4) فتحي المسكيني: المرجع السابق. ص: 132

كفيلسوف. فقد رأى في قيام المدينة الفاضلة شرطا، لتخلص الفيلسوف من كونه نابتة، ليتخلص، بالتالي من معاناة المنفى والغربة. ولذلك استأثرت السياسة المدنية بالبحث الفلسفي بدلا من الاهتمام بواقعة الفيلسوف النابتة. لماذا لم يفكر أفلاطون في نطاق الفيلسوف النابت؟

لأن "مسألة النوابت لا يمكن التفكير فيها إلا في نطاق السؤال "من هو الفيلسوف؟" في نطاق الملة. وهذه واقعة فلسفية غير إغريقية أساسا، بل وجدت طريقها إلى التكون في أفق غير إغريقي هو أفق الفلسفة العربية[1]. ففضاء "الملة" هو وحده الذي يوفر شرط إمكان وجود الفلاسفة النوابت، لأن الملة كجهاز ديني روحي مؤسس على واقعة الوحي يحتكر، بل ويفرض كل الإجابات ويقدمها كحقائق نهائية حول الأسئلة التي تثيرها الوقائع والمشكلات المختلفة، ولذلك فهي - أي الملة - لا تتيح إمكانية وجود الفيلسوف، ولا تسمح له بممارسة التفلسف، وبالتالي فإن وجد فوجوده هو وجود "نابتة". ومن هنا، اضطلع ابن باجة بمهمة التفكير في مسألة الفيلسوف "النابت" بدلا من الاهتمام بمسألة "المدينة". وهنا يكمن جوهر الخلاف بينه وبين أفلاطون. أراد أن يؤسس للفيلسوف أولا ليكون شرطا لقيام "المدينة الفاضلة"؛ ليكون فيلسوف ملة يجدد جهازها ويطوره، وليصبح بالتالي التفلسف في فضائها ممكنا.

وتأسيسا على ذلك يمكن القول إن متوحد ابن باجة هو فيلسوف ملة، يحمل مشروع قيام المدينة الكاملة. وهنا تكمن أصالة الإبداع الفلسفي لمفهوم "النابت" عنده في تجاوزها للطرح الأفلاطوني للمسألة. وبالتالي فإن نقطة الإفتراق بين الفيلسوفين تتمثل في أن أفلاطون أعطى الأولوية للتدبير السياسي على التدبير الفردي، بينما ابن باجة أعطى الأولوية "لتدبير المتوحد" على تدبير المدينة.

إن ابن باجة في تركيزه على هذه الخصوصية - خصوصية "النابت" - يثير مسألة جوهرية في غاية الأهمية، وهي التأسيس للنزعة الإنسية في الثقافة العربية الإسلامية، للتخفيف من تأثير الجماعة الدينية الضاغطة والتمكين للمثقف الطليعي أو "النابت" من ممارسة حضوره معرفيا واجتماعيا.

---

[1] فتحي المسكيني: "الهوية و الزمان"، مرجع سابق. ص: 132.

خلاصة:

من الواقع التاريخي بكل مفرداته السياسية والاجتماعية والأخلاقية، كانت البداية؛ بداية تشكل شخصية ابن باجة كفيلسوف. تفاعل مع هذا الواقع، فاستقرأ وقائعه ونظر فيها، فانتهى إلى الحكم عليه بالنقص والفساد. وهو حكم تبلور في صورة موقف فلسفي ثابت وراسخ، بني على آليتين: الهدم: وتمثل في تفنيد السائد والموجود. والبناء: وتحدد في تقديم الجديد.

تلك كانت رحلة ابن باجة ومسيرته الفلسفية: من الواقع التاريخي إلى الموقف الفلسفي، من النقد إلى التأسيس، من المنطلق إلى الأفق. مسافة قطعها فكريا، ليحول الزمن التاريخي/ الواقعي إلى زمن فلسفي، يتجه هبوطا ليتحدد كشرط فاعل في استئناف الزمن التاريخي الواقعي في صورة جديدة متجددة.

إن هذا الزمن الفلسفي يلخصه الموقف الذي انتهى إليه. وإن كان يبدو موقفا فلسفيا وأخلاقيا من الواقع الاجتماعي الذي عاش فيه، فإنه في حقيقة أمره، موقف من الإنسان التاريخي. لأن الواقع الاجتماعي في وضعه السلبي، هو صنيعة وعي الإنسان به. ولذلك، فإن إعادة النظر فيما هو سائد والتنظير للجديد، يبدأ بالتفكير في سؤال الإنسان، لتحديد ما ينبغي أن يكون عليه و تأهيله ليكون في مستوى القدرة على التغيير والبناء.

و لذلك فالموقف الفلسفي الذي انتهى إليه ابن باجة يتلخص في التأسيس لمشروع إنسان جديد. ومن ثمة فإن موقفه من فكر الجماعة، هو موقف من الإنسان التاريخي الذي أنتجه وعيها الجماعي، لينتهي من ذلك، إلى التأسيس لفكر الفرد الحر الذي يكون إنسانا نموذجيا؛ هو على مستوى النظر مشروع مستقبل.

إن هذا الإنسان الرمز، ليس صورة رسمها خيال ابن باجة الفلسفي بطريقة حدسية، بل هو ذاك الإنسان الذي قبض عليه في تاريخيته وواقعيته، أي هو ذاك المتحيز في الإطار المعرفي والتاريخي السائد، فأدرك عيبه ونقصه وسلبيته، (وهنا تتحدد النتيجة التي توصل إليها من خلال تفاعله مع الواقع الذي عاشه وقرأ معطياته)، وانطلاقا من ذلك، اندفع إلى التنظير الفلسفي ليرتقي بهذا الإنسان من وضعه التاريخي غير اللائق ليحدد له في الأفق، الصورة المثالية التي يكون وفقا لها إنسانا فاضلا.

تلك هي النتيجة التي انتهت إليها فلسفة ابن باجة من خلال طبيعة شخصيته، وطبيعة العصر الذي عاش فيه، وتفاعل مع أحداثه، وطبيعة الموقف الذي اتخذه منه. والتي استخلصناها نحن من خلال دراستنا لحياته من خلال المعلومات التي توفرت لدينا.

حول هذه النتيجة: التأسيس لمفهوم فلسفي جديد للإنسان، سوف يكون موضوع البحث في الفصل التالي، تحت عنوان الإنسان وسؤال الوجود.

الفصل الثاني

ابن باجة: الإنسان وسؤال الوجود

المبحث الأول: الإنسان من الوسطية إلى الإمكان.

المطلب الأول: الإنسان "وسط" بين المحايث والمفارق.

المطلب الثاني: الإنسان "إمكانية".

المبحث الثاني: من النقص إلى الكمال.

المطلب الأول: في الأفعال الإنسانية ومراتبها.

المطلب الثاني: في فلسفة الاتصال عند ابن باجة.

وقفة نقدية: من السؤال عن الماهية إلى الوقوف على الغاية.

الفصل الثاني

ابن باجة: الإنسان وسؤال الوجود

تمهيد:

تكاد تجمع أغلب الأديان والفلسفات في توصيفها للإنسان على أنه "طرف موجودي". فبعضها يعتبره طرفا أدنى، سلبيا وسالبا، ومبرر ذلك النقص والعجز، الضعف والجهل. وهي العناصر التي تخص طبيعته. وتمثيلا لذلك، فهو في التصور الأسطوري أدنى، إذ سلطة الآلهة لا تسمح له بالتسامي الذي هو خاصتها. فالدونية قدره المحتوم. وهو في النظرة المسيحية ناقص، لأن الخطيئة منعته من السعي إلى الكمال. وفي التصور الإسلامي "خلق ضعيفاً" ووسوس له الشيطان فأغرقه في حمأة الغريزة وقيد الشهوة. وفي التحليل النفسي الفرويدي (Freudien) أدنى، لأنه مشدود إلى الرغبة، وسجين "الليبيدو" (Libido). وهو في فلسفة الأخلاق الرواقية لا يملك حرية التسامي، لأنه محكوم في تصرفه بمبدأ الضرورة...

ولهذا حاولت هذه الأديان والفلسفات وغيرها أن تنصَب الأخلاق وسطا، تجاوزا للدونية والنقصان والاقتراب من المفارقة و الكمال. وإننا حينما نتحدث عن الأخلاق في هذا الأفق، فإن ذلك يعني بالبداهة و على الفور، حضور سلطة المفارق. والمقصود بالمفارق هنا، هو المؤسسة أو الجهاز الذي يتموقع في اتجاه أفقي معاكس للذات. وليس المفارق في اتجاهه العمودي الأعلى(أي الله) الذي يقابل الذات في موقعها الأدنى. هذا المفارق الذي نقصده كمؤسسة أو جهاز هو الدولة أو المجتمع. وحتى إذا كان الدين له حضوره القوي في سلطة الأخلاق هذه على الذات، فإنه الدين كما يفهمه المجتمع وتوظفه الدولة، وليس كما هو في طبيعته الجوهرية الميتافيزيقية الموصولة بالمفارق الأعلى. وتموقع الإنسان في الطرف الأدنى هو الذي سمح بسيادة سلطان الأخلاق.

فبهذه التوصيفة للإنسان يصبح ناقصا مقابل الكامل، ومدنسا مقابل المقدس، ومحايثا مقابل المفارق. وبين هذا وذاك تتوسط الوصاية وتفرض السلطة؛ سلطة الأخلاق، و يترتب عن ذلك تعطيل لقوة الإنسان، إرادته، وعيه، وحريته؛ تعطيل للعناصر المكوَنة لكينونته وجوهره كإنسان. لأن الأخلاق أو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح "الملة" تفزع دائما من قوة الإنسان على أن يكون كما يريد لنفسه أن يكون فتقتل فيه بذور الصيرورة والإمكانية.

بهذه النظرة إلى الإنسان ـ دينيا وفلسفيا ـ والتموضع واقعيا، يكون غائبا عن ذاته، واقفا على هامش التاريخ، غير فاعل فيه ولا مشاركا في حركته.

في هذا الطرف الأدنى الذي يمثل الدونية والفساد والنقصان والحيوانية، يصبح الإنسان فاقدا لوجوده كإنسان.

والبعض الآخر من هذه الفلسفات تعتبر الإنسان طرفا أعلى. فهو في الفلسفة الغربية المعاصرة ـ مثلا ـ إله نفسه؛ هو الإنسان الذي حلم به "نتشه" وسماه "الإنسان الأعلى" (super man). إنه إنسان ما بعد الحداثة؛ الإنسان الأعلى القوي بسلطان العقل. رفض الامتثال لسلطان الأخلاق، وحطم القيم السائدة بحجة أن هذه الأخيرة ـ أي الأخلاق ـ مصدر الضعف وسبب النقص، لأن "الأخلاق من صنع الضعفاء".

إن هذه النظرة للإنسان والصعود به إلى هذا الموقع الأعلى، هي في حقيقة الأمر تجاوز لطبيعته كإنسان. لأن من طبيعته أن يتجه إلى المفارق الأعلى سعيا إلى الكمال. وبالتالي فإنه من الاستحالة بمكان أن يكون الإنسان هو الأعلى في ذاته. فهذه الفلسفات حاولت أن تجعل من الإنسان إلها، ولذلك قالت "بموت الإله"، ليحل الإنسان محله. ولو عدنا إلى التفسير الوجودي للإنسان لاكتشفنا فساد وبطلان هذا التصور. لأنه يلغي الطابع الإنسي من الوجود الإنساني. ومما يزيد الالتباس الذي يحيط بمفهوم الإنسان في الفلسفة المعاصرة عمقا و تعقيدا، هو بروز خطابات تقول بموته. وهي بهذا، تقدم تصورا يمثل عدمية للإنسان.

فيستحيل ـ إذن ـ أن يتحدد الوجود الإنساني في كونه طرفا. فحينما اعتبر الإنسان طرفا أدنى، صار وجوده معطلا ومفقودا، وحينما اعتبر طرفا أعلى صار وجوده مزيفا، ليتحول الزيف الوجودي أخيرا إلى عدمية.

إذا كان التحيز والتموقع في أحد الطرفين، يغيب فيه البعد الإنساني للإنسان ويستحيل، وإذا كان الإنسان لا يمكن إلا أن يكون موجودا، فإنه يلوح في الأفق سؤال الوجود؛ وجود الإنسان. فأين يتجلى الوجود الإنساني و يتموقع؟ وبما تتحقق ماهيته كإنسان؟

على ضوء هذا التساؤل عن حقيقة الوجود الإنساني وماهيته، نحاول أن نقارب فلسفة ابن باجة، لنتبين وجهة نظره في الموضوع، نظرا لكون مبحث الإنسان يشكل الإشكالية المحورية في فلسفته، بل إن كل اهتماماته الفلسفية الأخرى، إنما كرسها لخدمة هذا المبحث.

وبناء على هذا نتساءل: من هو الإنسان الذي ينظر له ابن باجة ويؤسس له فلسفيا؟ وبما يكون إنسانا؟ وما الغاية من وجوده؟ هل هو الإنسان المتحيز في الإطار الاجتماعي والتاريخي؟ أو هو متحيز في الإطار المعرفي، ومن ثمة فهو إمكانية مرتسمة في أفق المستقبل؟ وهل يمكن تصور الإنسان الإمكانية خارج إطار المعرفة السائدة و التاريخ؟ وإذا كان كذلك فكيف يمكنه أن يكون فاعلا في المجتمع والتاريخ؟ وكيف يمكنه أن يمارس حضوره وهو غائب؟ هل هو قادر على إنتاج المعرفة باكتفائه الذاتي ليؤسس على ضوئها وعيا سياسيا وتاريخيا؟

المبحث الأول

الإنسان من "الوسطية" إلى "الإمكان"

1- الإنسان وسط بين المحايث والمفارق:

إنه إذا كان من الاستحالة بمكان أن يكون الإنسان طرفا، فلا يمكن تصوره إلا "وسطا". وبالوسطية إنما يمتلك خاصيته الوجودية. وبهذا فإنه من طبيعة الإنسان أن يكون وسطا ووسيطا: وسطا في كينونته وذاته ووسيطا بين الطرف الأدنى أو "الكائنة الفاسدة"، والطرف الأعلى أو"السرمدية". هذه الوسطية هي التي تمنع أن يتحدد وجوده بكونه طرفا أدنى، لأن ذلك أليق بالحيوان، وتمنع كذلك أن يكون ـ في ذاته ـ طرفا أعلى، لأن تلك خاصية وجودية للذات الإلهية. حول هذا التصور الفلسفي لطبيعة الإنسان يقول ابن باجة: "**وذلك أن طبيعة الإنسان هي فيما يظهر كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي، فالطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلا بتوسط. كما نجد ذلك في أجناس الجواهر الموجودات. فإن في الموجودات موجودا وسطا بين الجمادات والنبات، لا يقدر الإنسان أن يحكم عليه هل هو نبات أو جماد. وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط، يأخذ من كل بقسط. وقد قيل في ذلك في مواضع، قلناه نحن فيما تقدم. وإذا كان ذلك، فقد يجب ضرورة أن يكون في الإنسان معنى هو في تلك السرمدية فيكون به سرمديا، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة فيكون به فاسدا**"[1]. يبدو من هذا القول أن الوسطية التي ينطوي عليها الوجود الإنساني قانون طبيعي عام يسري على جميع الموجودات الطبيعية وأساس الحركة والتمايز بين أجناسها. إلا أنها عند الإنسان تتحدد على نحو مخصوص ومتميز، بحيث إنه لا يرضى بالمعنى الذي تمنحه"الكائنة الفاسدة" لوجوده، فتطغى الطبيعة الحيوانية على الطبيعة العاقلة فيه، وإنما يطمح إلى بلوغ السرمدية و تحقيق الكمال كما يرى ذلك "كانط". ولذلك "**فإن الإنسان من الموجودات التي لم تعط كمالها من أول الأمر، بل من التي إنما تعطى أنقص كمالاتها وتعطى مع ذلك مبادئ يسعى بها إما بالطبع وإما**

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد". سراس للنشر. 1994. تونس. ص87.

بالإرادة والاختيار نحو الكمال"[1]. فالنقص الذي تنطوي عليه "الكائنة الفاسدة"، هو الذي يحرك الإنسان إلى أفق السرمدية، ليستلهم منها معنى يتمثله في وعيه وفعله، فيكون به إنسانا في "أفضل وجوداته".

فالوسطية في الخطاب الفلسفي الباجي في علاقتها بالإنسان مبدأ وجودي و قاعدة للتحرر؛ تحرره من كل ما يعيق سعيه نحو الكمال. وإذا كانت كذلك، فإنها لا تأخذ معناها الحقيقي إلا بالعقل. وإذا تأسست على العقل فإنها تخلق لدى الإنسان في أناه قلقا وجوديا؛ قلق من "الكائنة الفاسدة" التي تنطوي عليها جسمانيته، وقلق على المصير الذي ينتظره ويتشوق إلى بلوغه؛ قلق يعمقه الخوف من الزوال والفناء، والرغبة في الخلود والبقاء. وهنا يبدو، إذن، "أن ابن باجة قد شارف على طرح أنطولوجي أصيل لمعنى طبيعة الإنسان بما هو موجود، ينطوي على ضرب من الوجود يخصه، هو هذا التوسط العسير بين الأبد éternité والتناهي finitude"[2].

إنه إذا كان الإنسان "وسطا"، ويتجلى وجوده في "الوسطية"، فإن هذه الأخيرة وبهذا المعنى ليست خاصية ثابتة كماهي في الموجودات الطبيعية الأخرى، بل هي لدى الإنسان متحركة ومتدرجة في اتجاه عمودي صاعد. وحركتها هي التي تعطي الوجود الإنساني معنى الحياة، لكنها ليست الحياة التي تحركها الغريزة، فتلك محض حركة آلية عمياء، يخضع لها الحيوان باعتباره كائن حي، بل الحياة التي يطبعها الوعي ويوجهها العقل، لأن الإنسان كائن حي عاقل. وفي هذا الأفق الإنساني تأخذ الحياة معنى الحركة الإبداعية. ولهذا فإننا نقول انطلاقا من تحديد ابن باجة للإنسان بـ"القوة الناطقة": "أنا أفكر فأنا إنسان"، وليس كما قال ديكارت لاحقا "أنا أفكر فأنا موجود". فهذا المفهوم القاعدي لا يحدد الوجود الأصيل للإنسان، لأن الموجود قد يكون جمادا أو نباتا أو حيوانا أو إنسانا. فبالتفكير إنما يكون الإنسان إنسانا، وليس بكونه مجرد موجود، بحيث تصير صفة "الإنسانية" أفقا يسعى إليه بحركته الفكرية، فيحققها في وجوده. هذا ما أكده أرسطو بقوله: "الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، و دائر على مركزه، إلا أنه مرموق بطبيعته، ملحوظ بأخلاق بهيمية"[3].

---

(1) جيرار جهادي: "موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب". مكتبة لبنان ناشرون. ص: 124. (ب ـ ت)

(2) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت". دار الطليعة بيروت.ط1. 1997.ص: 106.

(3) جيرار جهادي: نفس المرجع.ص: 123

فالوسطية كمبدأ وجودي، حينما تحرك وعي الإنسان نحو الأكمل و الأفضل، فإنها بذلك تخلص تفكيره من معتقدات الجماعة والبداهة العامة المشاعة ولواحق المادة و"الكائنة الفاسدة" فيه؛ أي تجاوز ما يمس طبعه كإنسان. وفي هذا يقول ابن باجة: "وبيَن أنه(أي المتوحد) قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته"[1].

يستفاد من هذا المبدأ أن الإنسان وسط بين المحايث (immanence) والمفارق (transcendance)، ولا يتحقق الإنساني فيه، إلا بتموقعه ـ الوسطي ـ ذاك. فهو وسط بين المحايثة؛ محايثته لذاته؛ للمادي الجسماني والحسي فيه؛ للمتناهي والفاسد والفاني والناقص فيه. ومحايثته لجماعته التي تقهر فيه الممكن فيه، وتسلبه حريته، وتعطل إرادته، وتؤصل فيه الغيرية، فتنصبها رقيبا على أناه. فبهذه المحايثة يتحدد الوجود الجسماني الفاسد، والاجتماعي الناقص للإنسان.

إذا كان الإنسان كوسط في نسبته إلى محايثته بهذا المعنى وبهذه الأبعاد في الطرف الأول (الأدنى)، فهو يظهر أيضا كوسط في اتجاه مفارقته في الطرف الثاني (الأعلى)؛ مفارقته لذاته سعيا إلى المفارق في ذاته، وما يحمله من معاني السرمدية والكمال والخلود واللاتناهي. وتظهر المفارقة هنا باعتبارها الأفق أو اللحظة التي يتحقق فيها الكمال وتنال السعادة. وبهذه المفارقة يتحدد البعد الميتافزيقي للوجود الإنساني و الجزء الإلهي في كينونته الذي يكون به "إنسانا إلهيا" كما يرى ذلك ابن باجة. وسنرى لاحقا كيف رسم ابن باجة الطريق لبلوغ هذا الهدف الأسمى.

بهذا التوسط بين محايثة الإنسان لذاته ومفارقته لها "يظهر كالواسطة بين تلك السرمدية والكائنة الفاسدة". فهو إلى السرمدية أقرب رغم بعده عنها، وعن الحيوانية أبعد رغم أنها جزء من كينونته، ولهذا فإن أقرب موجود هاهنا في الرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان، وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي و الكائن الفاسد"[2].

يظهر من خلال طبيعة الحركة التي تستند إلى مبدأ الوسطية التي يتحدد بها الوجود الإنساني، أنها تخضع إلى منطق خاص، إنه "منطق التعالي". ينطلق من مقدمات واقعية عبر وساطة العقل، ليصل إلى نتائج ميتافزيقية ـ والنتائج هنا ليست من جنس المقدمات ـ وبالإستناد إلى هذا

(1) ابن باجة: المصدر نفسه. ص:13.

(2) جيرار جهادي: "موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب"، مرجع سابق. ص:128.

المنطق، فإن حركة الإنسان 'المتوحد' في معراجه الصاعد تتجه من الواقع تجاوزا له، إلى الميتافيزيقا انفتاحا عليها. فما هي مبررات الرفض والتجاوز، ودواعي الانفتاح والاتصال؟

إن القائم، السائد، الواقعي، الموجود...هي مفردات تشترك في النقص، التعدد، الشتات... وهي بالتعبير الأفلاطوني الزيف الذي يتصف به الواقع. فهو 'مشوش وهمي، إنه مختلط بالزيف وبما هو جزئي ومباشر وعابر... وتبدأ مسيرة العقل بفقدان الثقة في عالم الأشياء الحسية والواقع الحسي الجزئي المباشر. إن الفلسفة هي رفض للزيف والخداع والظن؛ إنها رفض للواقعة المباشرة'[1]؛ رفض للمحايث في دونيته.

هذا في الموقع الأدنى، و'الأدنى' لا يمكن تصوره وتحديده إلا بوجود 'أعلى' يقابله. وفي الموقع الأعلى، يرتسم المنتظر، السامي، الفاضل، المطلق، الكامل، السرمدي... وبالتعبير الأفلاطوني أيضا هي مفردات للحقيقة المطلقة المقابلة للظل الذي يمثله الواقع بزيفه وتناقضاته. فهذا الأعلى هو 'عالم من الحقائق المطلقة الخالدة، المتعالية على الأشخاص والأشياء المحسوسة، عالم مكون من مثل كافة الأشياء الجزئية القابلة للزوال، عالم ثابت، أزلي من الحقائق المطلقة والمبادئ الأخلاقية التي يتم استيعابها من خلال العقل'[2].

هذا التقابل بين الأدنى والأعلى، هو في المبدأ تقابل بين المتناهي واللامتناهي، بين الناقص والكامل. وبلغة المنطق، تقابل بين الزيف والحقيقة. وحينما نقرأ الواقع الذي يمثل المتناهي بلغة الأخلاق، يرتسم في العقل المقياس الذي يفرض ضرورة، بل وجوب التجاوز؛ تجاوز الكائن (الناقص)، تأسيسا وتجذيرا لما ينبغي أن يكون (الكامل)، وإنزاله، ليصير النقص كمالا، والدونية سموا، والفساد صلاحا. لكن إذا كانت 'الأخلاق من صنع المجتمع'، كما يرى ذلك دوركايم (Durkheim)، تعجز عن إنزال المثال، وتحقيق الكمال، لأن مصدرها هو الأدنى الناقص، فإنه مقابل هذا العجز، يتدخل الفيلسوف 'المتوحد' ليضع لنفسه 'إتيقا'، إنطلاقا من وعيه بما هو ممكن فيه، يطرحها بديلا للأخلاق (الاجتماعية). إتيقا يكون العقل سندها ومصدرها ومقياسها، فيكون بذلك، هو الوسط الممكن الذي يتوسط الكائن وما ينبغي أن يكون. فيكون تحقيق التسامي ممكنا، ليكون الإنزال؛ إنزال المثال، إذاك ممكنا. لأن العقل منبته المثال، ومن جنس ما ينبغي أن يكون، ومن

---

(1) فيصل عباس: 'الفلسفة والإنسان' دار الفكر العربي بيروت. ط1. 1996. ص:85.

(2) فيصل عباس: المرجع نفسه. ص: 85.

طبعه أن يتوق وينزع إلى الكمال، لأنه فيض إلهي، وما حل في الإنسان إلا ليكون به إلهيا. وبهذا **يبدو الإنسان هو الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالموجود المعقول، ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه**[1].

إذا كان العقل في حركته تلك يتجلى كوسط، فإن هذه الحركة مرتبطة بمبدأ الإمكان، بمعنى أن الإنسان لا يمارس فعل الإنفصال إلا إذا كان ذلك ممكنا. وبما أن الإنسان يتحدد بالقوة الناطقة فيه، أي العقل كما يقول ابن باجة: "وفيه القوة الناطقة، وهذه الخاصة به"، فإنه بهذه الخصوصية العقلية فهو إمكانية.

2- الإنسان "إمكانية":

إن صفة الإمكان(*) التي تنطوي عليها كينونة الإنسان، هي التي تجعل الوجود الفعلي والأصيل له، هو الوجود العقلي. فالتعقل مرتبط بالإمكان، لأن الإنسان لا يفكر إطلاقا في المستحيل. هذا ما تفرضه البداهة ويسلم به منطق العقل. فالعقل الإنساني لا يتحرك إلا في خط الإمكان، ولا يقرأ الأشياء ولا يفحصها ويحللها إلا بلغة و منطق الإمكان.

إن الإنسان باعتباره "وسط" بين طرفين، فهو "إمكانية" مفتوحة: فوعيه لذاته وبذاته ممكن، و تجاوزه للمحايث لها، المشدود إلى القاعدة البيولوجية في المجال الداخلي، والإطار الاجتماعي في المجال الخارجي ممكن. والإرتقاء بها كذات واعية حرة مريدة ممكن. ولن يعي هذه الإمكانية، ولن يحولها من القوة إلى الفعل إلا الفيلسوف "النابت"؛ إذ التفلسف هو التدرب على فن صناعة الممكن و"هنا **ينكشف معنى التدبير المقصود ههنا: إنه صناعة استعادة الفيلسوف للإمكان الذي يخصه من حيث هو نابتة**[2]. و"التدبير" في هذا الأفق، وبهذا المعنى يشترط "التوحد". وهنا تبدو غلبة الجانب الفردي الصوفي على الجانب الإجتماعي السياسي. لأن التجمع يربي الإنسان على المألوف، ويخلق "المستحيل"، فينصبه عائقا أمام كل تجاوز وتجديد. ولذلك فالفيلسوف "المتوحد" يلجأ إلى "التوحد"، ليربي نفسه على فن الممكن أولا، وليخلق بنفسه ولنفسه فضاء الإمكان الذي يتحرك داخله أخيرا.

---

(1) جيرار جهادي: المرجع السابق. ص. 128.

(*) إن مفهوم "الإمكان" لا يتحدد، هنا، في مقابلته بمفهوم "الوجوب" بل يتحدد في مقابلته بمفهوم "الاستحالة".

(2) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت"، مرجع سابق. ص. 98.

"فالنابتة متوحد أولا وأخيرا، أولا لأنه يولد من تلقاء وحدته...و، أخيرا لأنه مطالب بأن يصنع بنفسه إمكانية العالم الذي يخصه"[1].

إن هذه "الإمكانية" التي ينطوي عليها الوجود الإنساني، كما فهمنا ذلك من خلال فلسفة ابن باجة، هي ما يجعله وجودا متحركا لا ساكنا. وجود يوجد بالقوة، ليتحول بفعل الإمكانية، إلى وجود بالفعل، من خلال حركة متدرجة في اتجاه صاعد. وهنا نجد للمرجعية الأرسطية حضورها المباشر في فلسفة ابن باجة حول الإنسان. "فأرسطو ميّز في الوجود ما هو "بالقوة" وما هو"بالفعل"، وهو يعني بلفظ القوة "الإمكان" الذي في شيء ما ليصير شيئا آخر...أما الوجود "بالفعل" فهو الوجود الحاصل فعلا"[2]. فالإنسان لا يولد مكتمل الوجود، بل يولد، وهو يحمل في كينونته إمكانية الوجود.

فالإمكانية بهذا المعنى، هي مصدر الحركة والتسامي في علاقتها بالإنسان. "فالإنسان من الموجودات التي لم تعط كمالها من أول الأمر، بل من التي إنما تعطى أنقص كمالاتها، وتعطى مع ذلك مبادئ يُسعى بها إما بالطبع وإما بالإرادة والاختيار نحو الكمال"[3].

بهذه النظرة الوجودية، الأنطولوجية للإنسان، المؤسسة على قاعدة الإمكان، ينفتح الوجود الإنساني على عدة مجالات ويتجلى في أبعاد:

- يتجلى البعد النفسي وما يحمله من مفردات: التفاؤل، الأمل، الطموح، الإنتظار...فتشكل في مجموعها قوة نفسية دافعة إلى النشاط ومغذية لفكرة "الإمكان"، فتخلق في النفس هاجس الوصول والشعور بيقين بلوغ الغاية المقصودة من "التدبير" وهي السعادة التي تنال بحصول الإتصال "بالعقل الفعال".
- ويتجلى البعد الإجتماعي: إذ القواعد التي يضعها المجتمع، والنظم التي يقيمها، والقيم التي ينشرها، والقيود التي يفرضها، تجعل من الطبيعة الإجتماعية للإنسان سلبية، فيصبح معنى "الإجتماعية" هو التقليد، والامتثال، والاتباع، والاتكال، وطغيان الغيرية على الإنيّة في التفكير والتصرف. فيفكر الإنسان بالمنطق الذي تفرضه الجماعة، ويتصرف بالطريقة التي تريد له أن يتصرف بها. فيخلق هذا الثقل والإرث الإجتماعي في أناه فكرة "الاستحالة"؛ إستحالة التحرر، والتميز، والتفرد، والمشاركة الإيجابية. لكن بفضل "الإمكانية" التي يحتويها في

(1) فتحي المسكيني: المرجع نفسه. ص: 94.

(2) محمد ثابت الفندي: "مع الفيلسوف". دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. 1980. ص:99.

(3) فيصل عباس: "الفلسفة و الإنسان"، مرجع سابق. ص: 123.

كينونته، تصير الطبيعة الإجتماعية، التي هي الجانب الموضوعي التي ينطوي عليها وجوده إيجابية. فيتحول إلى فرد فاعل، ومتفاعل. حيث يقلد، ويحاكي، ويتبع في حدود ما لا يتعارض مع الممكن فيه، أي مع حريته، وما يعطي الممكن اتجاهه، وأفقه الأخلاقي، هو التعقل باعتباره أتيقا، يرسم للإمكانية المتأصلة في كينونة الإنسان بالقوة، منطلقاتها، حدودها، وآفاقها، حتى لا تكون مسيرة الإنسان في الحياة فوضى، وعبثا، وتيها باسم الممكن فيه. فهي لا تجعل الوجود الإنساني يستحق صفة "الإنسانية" إلا إذا كانت مؤسسة على التعقل.

ويتجلى البعد الفلسفي: إذ الإنسان يمارس فعل التعقل داخل فضاء الإمكانية. ففعل التعقل، فعل حر، والفعل الحر، هو الفعل الممكن. "الإمكان يطلق في الفلسفة الحديثة على حرية فعل الشيء"[1]. وما يجعل الإمكانية واردة، هو الروية والإرادة والإختيار. يقول ابن باجة: "وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من الأجسام. والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالإختيار الإرادة الكائنة عن روية"[2]. عند هذا الأفق؛ أفق الإختيار؛ اختيار الأفعال المؤسسة على قاعدة الإمكان، تتجلى الطبيعة المتوحدة للإنسان، لأنه لا يمارس التعقل ـ وهو الفيلسوف المتوحد ـ إلا متوحدا.

إن ابن باجة في تركيزه على فكرة الحرية والإختيار، إنما أراد أن يحل مسألة أساسية، هي التأسيس للنزعة الفردية التي تضمن للإنسان وجوده كإنسان، وتفتح أمامه إمكانيات عديدة، توسع من آفاق فكره، وتحرر تفكيره من هيمنة منطق الجماعة السائد، وسلطان العادة الطاغي. "والإنسان لا يحقق فرديته إلا بالفعل الحر الذي هو في جوهره فعل عقلاني مؤسس على قاعدة علمية وطرق منتقاة تكفل له تحقيق غاياته"[3]. وفي سياق تجلي البعد الفلسفي دائما، نقول: إذا كانت الفلسفة ممارسة فكرية ونقدية، فإن التفكير لا يكون ممكنا إلا في إطار الممكن، من منطلق أن المستحيل لا يستوجب التفكير فيه. والممارسة النقدية بما تنطوي عليه من معنى التجاوز، فإن التجاوز لا يجد مسوّغه الإجرائي إلا بوجود إمكانية للتجاوز.

---

(1) جميل صليبا: "المعجم الفلسفي" ج1. دار الكتاب البناني. 1982. ص:135.

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد" مصدر سابق. ص: 16.

(3) جميل صليبا: المرجع السابق. ص: 135.

- ويتجلى البعد الديني والميتافزيقي: إذ بلوغ الكمال وتحقيق البعد الإلهي في كينونة الإنسان أمر ممكن، طالما أن الوجود الإنساني يتحرك في اتجاه الإمكان ومن منطلق وموقع "الإمكانية". ويتحقق بالتالي هدفه النهائي والأخير، وهو السعادة التي تحصل بالاتصال "بالعقل الفعال". وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفارابي قد أنكر إمكانية الاتصال بالعقل الفعال، وذهب الإسكندر الأفروديسي إلى أن كمال العقل المكتسب يكون بالسعي والمحاولة، وأن الوصول محال. أما ابن باجة فيرى أن الإتصال أمر ممكن، وأنه إمكانية إنسانية تتحقق بواسطة نعمة لدنّية، غير أن الذين ينعمون بتحقيقها قلة من الناس، وهم "المتوحدون".

بهذه المجالات والأبعاد التي يتجلى فيها الوجود الإنساني، المؤسس على قاعدة الإمكان، يمكن القول: إن الممكن في الإنسان هو عين وجوده وأساس كماله وسعادته. ويلخص ذلك أحد المفكرين بقوله:"الإنسان باعتباره إمكانية وجودية، فإنه يحتوي في ذاته على مجموعة من القدرات تمكنه من: الاتصال بالله، القدرة على توجيه أفعاله، الخلق والإبداع، المعرفة، العلم، اختيار المناهج، النقد، التطور، التحرر. وأن هذه الإمكانيات متأصلة في ذاته بالقوة"[(1)]. لتتحول بتأثير وفعل الممكن فيه إلى فعل.

إذا كان الممكن في الإنسان متأصلا فيه بالقوة، فإن هذه المجالات والأبعاد في تفاعلها هي التجلي الفعلي له (الممكن بالفعل). والممكن على مستوى الفعل، يحمل معنى التغيير. ومن ثمة، فكل فعل صادر عن الإنسان، فإنه يتجه إلى التغيير؛ تغيير الواقع. وتغيير الواقع يفرضه النقص الذي يعتريه. ومرد هذا النقص الواقعي إلى الصفة الجوهرية التي يتميز بها وهي "التغير" مقابل المثال الذي يتصف بالثبات. وعلاقة المقابلة هذه، هي التي تجعله يرقى إلى المثال لإنزاله، بفعل تدخل "الإنسان الإمكانية". وبهذه الكيفية تتحقق إمكانية التغيير نحو الأفضل. "فالواقع يمتلك كامل معناه في خاصية التغيير التي بفضلها يتمكن من تجاوز الحال التي هو عليها إلى ما هو أفضل. وبهذا فهو يمتلك خاصية أخرى هي "الممكن" الذي لا معنى للتغيير بدونه. ولذلك فإذا كان هناك معنى للواقع، و لا أحد يشك في حقه في الوجود، فلا بد له من أن يملك ما يسمى بمعنى الممكن"[(2)]. فإذا كان الممكن في

---

(1) Bani Sadr: « Le Couran et Le Pouvoir: Principes Fondamentaux Du Couran » Edition Imago. 1993. p 88.

(2) Extrait Du Livre: « L'Homme Sans Qualites ». R – Nuseil /Via Internet.

الإنسان هو الذي يحركه للقيام بفعل التغيير، فإن ذلك غير ممكن، إذا كان الموضوع الـذي يـستهدفه التغيير (وهو الواقع) غير قابل للتغيير. فالممكن في جانبه الذاتي والموضوعي هو أساس التغـيير، أي هو الذي "يؤهل الإنسان من رفض الأشياء كما هي على حالها، ويعتقد أنـه ممكـن أن تكـون علـى حالة أخرى أفضل"[1].

فـ"الممكن" في بعده المفهومي والوجودي والوظيفي هو ملكة (قدرة) على التفكير في إمكانية تحقيق الأفضل على المستوى الذاتي والواقعي. والواقع كما هو علـى حالـه (النـاقص)، هـو الـذي يوقظ الإمكانية في وعي الإنسان وفعله.

قلنا في سياق تحليلنا لفكرة "الإمكانية" التي ينطوي عليها الوجود الإنساني، أنه ليس وجـودا ساكنا ولا ثابتا، ولا يتحقق دفعة واحدة، أو من البداية. وإنما بالتدرج. وعلينـا الآن أن نـبين طبيعـة هذه الحركة المتدرجة والمنطق الذي يحكمها، والقوة المحركة لها، والغاية التي تتجه نحوها.

طبيعة هذه الحركة فكرية، لأن الإنسان لا يكون موجودا إلا عن طريق التفكير. فـ"حينمـا تفكر، فأنت هو العقل"[2] والتفكير في جوهره عملية عقلية متدرجة، ولهذا فالوجود الإنساني يحصل بالتدرج، لأنه كونه منوط بالتفكير، "فالتفكير هو (عملية) امـتلاك تـدريجي (لمـا يكـون العقـل) أي المعقولات أو الصور العقلية"[3]. ولهذا فإن المنطق الذي يحكم هـذه الحركـة الفكريـة المتدرجـة، هـو منطق عقلي، والغاية التي تتجه نحوها، هي السعادة (العقلية). بمعنى أن التدرج والصعود يقوم على أساس العقل، وبلوغ السعادة يتم عن طريق العقل. "فالعقل الإنساني في تطوره وتكامله إنما يـصعد تدرجا من الأدنى إلى الأعلى. فيبدأ أولا بإدراك الصور الماثلة في الأجسام المادية، ثم يعلو إلى إدراك تصورات النفس التي هي المرحلة الوسطى بين الحس والعقل، ثم يعلو إلى إدراك عقول الأفلاك، ثم يعلو إلى إدراك العقل الأول، وهو الله"[4] الذي عند أفقه تتحقق السعادة العظمى وهي الخلود.

يظهر من خلال المنطق الذي يحكم هذه الحركة، أن العقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية، والنظر العقلي، فعبره فقط يكون امتلاك المطلق ممكنا لا بالمجاهدات الـصوفية والإشـراقات

---

(1) R - Nuseil: Ibid.

(2) محمد الو زاد: "أفق ديكارتي قبل الأوان". مجلة فكر ونقد. السنة الأولى. العدد5. يناير 1998. ص: 10

(3) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(4) فيصل عباس: "الفلسفة و الإنسان" مرجع سابق . ص: 58.

الروحية كما يرى الغزالي. فالمعرفة النظرية وحدها هي القادرة على أن تقود الإنسان إلى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال[1].

إن هذه الحركة المتدرجة على مستوى الفكر والنظر، تتحقق عبر سلسلة من الأفعال يمارسها "المتوحد"، ليتحول النظر إلى عمل، والقوة إلى فعل. وهذا ما يعنيه ابن باجة بقوله "التدبير"، حيث يقول: "لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم، وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على فعل فعلا واحد يقصد به غاية ما. فأما من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمي ذلك الترتيب تدبيرا"[2]. والتدبير قد يطلق في عمومه على معنيين: تدبير الإله، وتدبير الإنسان. والتدبير الذي يقصده ابن باجة هنا هو تدبير الإنسان "المتوحد". حيث يقول: "...وبيّن أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكرة، ولذلك فلا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط"[3]. فالتدبير بهذا التصور الذي ذهب إليه ابن باجة، هو نظام عقلي خاص بالإنسان وحده، لأنه هو الذي يختص بالفكر. وهو بهذا المعنى تشبه بأفعال الإله. لأن الغاية المقصودة من التدبير هي التقرب منه عبر وساطة "العقل الفعال".

إذا كان التدبير الذي يقصده ابن باجة يعني "ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة"، فإنه يشير إلى البعد الوجودي للإنسان فكرا وممارسة، أي الوجود بالقوة: وهو الفكرة التي يحملها الإنسان في وعيه، والتي تضيء له أناه من الداخل، فتكشف له عن كينونته وماهيته. ليسعى إلى تحقيق هذا الوجود فعليا على ضوئها. فالوجود بالقوة يدفع إلى الوجود بالفعل ويتحقق فيه. والوجود بالفعل يتجلّى في الأفعال التي يمارسها الإنسان "المتوحد". ولهذا فإن التدبير إذا كان يقتضي ترتيب الأفعال، فما هي مراتب ومستويات الأفعال؟ وأي نوع ومستوى منها قابل للتدبير؟ وعند أي مرتبة يتجلى الوجود الإنساني، فيتحقق ويكتمل؟ هل ينبثق مكتملا في لحظة واحدة ومن خلال فعل معين؟ أم أنه يوجد بالقوة، فيتبلور و يكتمل عبر سلسلة من الأفعال المتدرجة وصولا إلى الغاية المقصودة؟ وهل تحقيق هذه الغاية ممكن؟ وهل هي الأفق الذي عند مستواه يتحقق الوجود الإنساني ويكتمل؟.

---

(1) Henri Corbin: «Histoire de La Philosophie Islamique». Gallimard. 1986. p 321

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص:5

(3) ابن باجة: المصدر السابق . ص: 5.

واضح من فكرة الترتيب؛ ترتيب الأفعال، أن ثمة تدرج من الأدنى إلى الأسمى، وأن الفعل في مستواه الأدنى إما أن يعكس البعد الجسماني (الحيواني)، أو البعد الاجتماعي (الأفعال الناقصة لدى الجمهور). والأفعال المرتبطة بهما تخلو من التعقل و"التدبير". فهما يخضعان للاعقل كقوة محركة للأفعال البهيمية. وعند هذين البعدين يغيب الوجود الإنساني، بحيث إن الأفعال في بعدها الجسماني تحكمها القاعدة البيولوجية، فتسيطر الغريزة و يطغى الانفعال. وفي البعد الثاني تحكمها القاعدة الإجتماعية، فيطغى التقليد ويسود التكرار والإتباع، وتغيب الحرية ويتعطل الإبداع. فالغريزة والإنفعال والتقليد، هي القوى المحركة لأفعال الجمهور (العامة) التي ليس لها أفق تتحدد به الغاية المقصودة من "التدبير". وما يجعل البعد الوجودي مغيّبا وغائبا في الأفعال في مستواها الأدنى هو افتقارها إلى التعقل، وخلوها من الروية والإرادة والإختيار.

إذا كان الوجود الإنساني يتحقق في الأفعال التي تصدر عن روية وإرادة واختيار، فهل ذلك يتم من خلال القطيعة النهائية مع الأفعال في مستوياتها البهيمية الدنيا، وقطع الصلة مع أفعال الجمهور؟ أم أن المرور بهما شرط ضروري ولازم لبلوغ الأفق الإنساني؟

من البديهي أن ثمة صلة بين العقل والجسم. فكيف يتصل العقل بالجسم؟

يبيّن ابن باجة كيفية الإتصال في "رسالة الوداع"، حيث يقول:**"إن العقل في نفسه إذا تجرد لا يتحرك أصلا، لأنه محرك صرف، فوجوده متحرك من أنقص وجوداته"**[1]. فالمقصود بأنقص الوجودات هنا: هو الوجود الذاتي الجسماني، والوجود الإجتماعي المدني. ومن هنا فإنه إذا كانت الوسطية حركة، فإن المحرك هو العقل، والدافع إلى الحركة هو النقص الجسماني والمدني. والغاية المقصودة من الحركة هي استكمال هذا النقص المزدوج الذي هو عين السعادة؛ سعادة المتوحد، أي الأفق الذي عند مستواه يصير النقص الذاتي والمدني كمالا، فيتحقق ما يسمى "الإنسان الإلهي" و"المدينة الكاملة".

فالعقل، إذن، لا يتحرك إلا من موقع الجسم بما ينطوي عليه من نقص. فحاجته إلى الجسم هي حاجة وظيفية وجودية. وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: **"ولذلك أيضا احتاج هذا العقل إلى البدن، ليتحقق وجوده، فالجسم أداة لإثبات وجود العقل. فالعقل في الجسم يبتغي نفسه لا آلته...**

---

(1) محمد ألو زاد: المرجع السابق، ص: 102.

فتصور العقل في ذاته يلزم عنه تصوره في جسم بعينه، تصوره محركا لهذا الجسم في العيان"[1]. فالعقل في الإنسان يوجد ويكتمل في الجسم وبالجسم، غير أنه لا يحتاج إليه في إثبات وجوده فقط، بل كذلك في استمراره وتطوره واكتماله "فالعقل السليم في الجسم السليم". ولذلك "يتعين على المرء ألا يتغافل عن وجوده الجسماني، لأن إهماله الجسد مناف لطبيعته، ولأن اكتمال المعرفة العقلية مستمر مدى الحياة. وكلما طال العمر، دنا العقل إلى تمامه، وتيسر وصوله إلى المجردات"[2]. وابن باجة في تصوره الفلسفي لعلاقة الجانب العقلاني والروحاني بالجانب الجسماني والحيواني لدى الإنسان أشد قربا من التصور الديني (القرآن) لهذه العلاقة، وأبعد ما يكون عن التصور الغنوصي والإشراقي الصوفي. وهذا يدل بوضوح عن تأثره بمرجعيته الثقافية الدينية فضلا عن التقليد الفكري اليوناني. في هذا السياق يقول روجيه غارودي: "الروح الحيوانية ليست في مبدئها نقيضا للروح العقلانية، ولكن فقط يجب أن تكون خاضعة لها. هذا الإدماج لكل مستوى هو ميزة بحث ابن باجة، الذي لا يتضمن ـ مشيا مع القرآن ـ أية صوفية أو تقشف، ولا يعتبر ـ على طريقة أفلوطين ـ الروح سجنا للجسد"[3].

هذا عن صلة العقل بالجسم وحاجته إليه. أما عن صلته بالمجتمع، فتتجلى في كونه لا يتحرك في اتجاه غاية تحقيق "المدينة الكاملة" إلا من منطلق النقص والفساد الذي يعتري المدن الأربع (الناقصة). وأن المتوحد لا يوجد إلا في المدن الناقصة كما يقول ابن باجة: "والمدن الناقصة قد وجد فيها نوابت"، ووجودهم فيها هو سبب كمالها. فاتصال العقل بالمدن الناقصة هو الذي يمكّنه من الوعي بأسباب ودواعي نقصها، وأن النهوض والسعي إلى تغييرها نحو الأفضل يفرض عليه بداية التوحد ليستكمل وجوده الذاتي، حتى يصبح قادرا على تغييرها. وبهذا فإن فساد المجتمع هو علة توحد "النابت" وكماله. "فالمدينة (الناقصة) منحت المتوحد فرصة الوعي والتحسس العالي بمشكلاتها، فصعّدها على مستوى الذهن لتكون الهم الرئيسي له. وبهذا الفهم أسهمت المدينة في ولادة المتوحد ليمارس فعل التغيير"[4].

---

(1) محمد الو زاد: المرجع السابق، ص: 102.

(2) ابن باجة: "رسالة الوداع". نقلا عن كتاب: "أعلام الفلسفة العربية" ص: 655.

(3) روجيه غارودي: "الإسلام في الغرب" ترجمة: محمد مهدي الصدر. دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع. ط 2. 2002. ص: 98.

(4) محمد جلوب فرحان: "الفكر التربوي عند ابن باجة"، مرجع سابق. ص:73.

إذا كان الوجود الإنساني هو وجود عقلي في صميمه، فإنه لا يتحقق إلا في ارتباطه بالطبيعة، فهو جزء لا يتجزأ منها، وينتمي إليها على نحو مخصوص. وهو حينما يتحرك، فإنما يتحرك من موقع الحاجة الطبيعية الكامنة فيه. والمقصود بالحضور الطبيعي في كينونة الإنسان هنا، هو الوجود الجسماني. وأن الحاجة الطبيعية لا يحققها بمفرده، لأن الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها، ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد[1]. بهذا الحضور المزدوج، الطبيعي والإجتماعي، في كينونة الإنسان، إنما يتحدد الوجود العقلي. وبهذا الإتصال للعقل بالجسم من جهة، والمجتمع من جهة أخرى يتحدد معنى: أن الإنسان إجتماعي بطبعه.

إن حاجة العقل إلى هذين البعدين لا تعني الإتصال بهما والتماهي فيهما. بل الاستعانة بهما كقاعدة ومرتكز، ثم الإنفصال عنهما وتجاوزهما. لكن ماذا يعني هذا التجاوز، إذا كنا لا نتصور العقل مجردا عن الجسم وخارجا عن إطار المجتمع؟ وما هي دواعي التجاوز ومبرراته إذا انطلقنا من التحديد الذي يضعه ابن باجة للإنسان إنما يتحدد بالقوة الناطقة فيه؟

يقدم ابن باجة إجابة دقيقة على هذا الإشكال، حيث يحدد معنى التجاوز وكيفيته ودواعيه من خلال شرحه لترتيب أفعال الإنسان وتدرجها من الأدنى إلى الأسمى بطريقة علمية وبرهانية ملفتة للنظر. وبما أنه أوضح هذا التدرج والترتيب ي الأفعال في كتابه تدبير المتوحد، فقد آثرنا أن نقف عند هذا الكتاب وقفة متأنية، نتابع فيها هذا الترتيب والتدرج بالتفصيل.

---

(1) ابن باجة: نقلا عن د. محمد ألوزاد: المرجع السابق. ص: 100.

المبحث الثاني

من النقص إلى الكمال

1- في الأفعال الإنسانية ومراتبها:

ينطلق ابن باجة من تحديد الفعل في كليته وعموميته كقاسم مشترك بين جميع الكائنات الحية، فيتدرج في التخصيص صعودا، بدءا من الأفعال الطبيعية الجمادية عديمة الحياة، مرورا بالأفعال البهيمية الحيوانية، وصولا إلى الأفعال في خاصيتها وخصوصيتها الإنسانية، في اقترابها من التشبه بالأفعال الإلهية الخالدة.

يحدد بداية، الأفعال التي يشترك فيها الحي والجماد. "كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور... وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعا والصعود إلى فوق قهرا وما جانس ذلك"[1]. ثم ينتقل إلى تحديد الأفعال المشتركة بين الحيوان والكائنات الحية الأخرى. "وكل حيوان فإنه يشارك الحي فقط في أمور... إذ هما من اسطقس واحد، ويشاركه أيضا بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في أفعالها"[2]. ليصل أخيرا إلى بيان الأفعال المشتركة بين الحيوان والإنسان. "وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور... وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في هذه أي النفس الغاذية والمولدة والنامية في أفعالها] ويشاركه أيضا في الحس والتخيل والتذكر"[3].

إن هذه الأفعال في تدرجها وصعودها، بدءا من كونها قاسما مشتركا بين الجماد والحي، مرورا باشتراك كل حي مع الحيوان فيها، وصولا إلى الأفعال التي يشترك فيها الإنسان والحيوان ـ عند بلوغ هذا المستوى تحديدا ـ يظل البعد الحيواني هو المسيطر، والبعد الإنساني غائبا، فعنده يكون الإنسان حيوانا. و في هذا يقول: "والأفعال التي توجد عن هذه، وهي للنفس البهيمية"[4]. إلا أن امتلاك الإنسان لملكة العقل التي تخصه وتميزه عن بقية الكائنات الحية الأخرى، يجعل الحيواني فيه كجزء من كينونته قابلا للتجاوز والارتقاء منه إلى الإنساني، وأن تحقيقه لهذا البعد ممكن. وعند هذا

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد" مصدر سابق. ص: 15.

(2) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(4) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

الأفق تصير الكينونة الحقة للإنسان عقلية؛ فبالقوة العقلية إنما هو إنسان. وفي هذا يقول: "... **ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية، وما يكون إلا بها**"[1]. وهنا نعيد طرح الإشكال السابق بالصيغة التالية: هل الإنسان يخضع لهذا التدرج والترتيب في الأفعال ليحقق وجوده كإنسان؟ أم أن ذلك يقتضي قطيعة مع البهيمية والقفز عليها إلى الإنسانية؟

إن التركيب الطبيعي الذي يخضع له الإنسان في تكوينه يجعل القفز على هذا الترتيب في الأفعال في علاقتها بالمستويات الوجودية غير ممكن، لأنها تمثل الضروري في وجوده وحركته. هذا الترتيب ثلاثي الأبعاد: بعد مادي يمثله الجسم، بعد حسي تمثله النفس، وبعد فكري يمثله العقل. ولهذا فالإنسان كجسم (مادة)، تصدر عنه أفعال اضطرارية. وعند هذا المستوى يكون له بالجماد صلة. وفي هذا يقول ابن باجة: "**والإنسان لأنه من الإسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوى من فوق، والإحتراق بالنار وما جانسه**"[2]. وهو كإحساس تصدر عنه أفعال بهيمية، تعبر عن الجزء الحيواني في وجوده، و في هذا يقول: "**ويلحقه أيضا الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلا، كالإحساس. وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة، مثل ما يفعل الإنسان عند الخوف الشديد، مثل شتم الصديق وقتل الأخ، والأب، على أمر تملك**"[3]. وانطلاقا من هذا البعد الحسي، يرى ابن باجة أن الإنفعال مشترك بين الإنسان والحيوان. وهو أخيرا ككائن عاقل تصدر عنه أفعال إنسانية، والتي تعبر عن خصوصيته كإنسان. فإذا كان الوجود الجسمي والحسي قسري، حيث الأفعال الصادرة عنهما تحكمها الضرورة، فإنه في وجوده الإنساني تصدر عنه الأفعال عن إرادة واختيار، وبعد روية وتفكير. وفي هذا الأفق يتحدد التميز؛ تميز الإنسان عن الحيوان. وهنا أيضا يتحقق الإنفصال عن المادة (الجسم)، والإحساس (الإنفعال) ويتم له الإتصال بالعقل و يحصل. وفي هذا يقول: "**وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال، فهي باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام، والأفعال الإنسانية الخاصة هي ما يكون باختياره، فكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالإختيار الإرادة الكائنة عن روية**"[4].

---

(1) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد" مصدر سابق. ص: 16.

(3) المصدر السابق. نفس الصفحة.

(4) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

يستفاد من هذا القول أن الاختيار هو شرط التميز والانفصال. فالفعل الاختياري هو الفعل الممكن الذي يجعل الانفصال الذي يتحقق به الوجود الأصيل للإنسان ممكنا. ويترتب على هذا أن كل فعل يخلو من هذا الشرط ـ شرط الاختيار ـ فهو فعل بهيمي، يقول عنه ابن باجة: "**هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية**"[1]. والفعل البهيمي هو الذي تحركه النوازع الطبيعية في الإنسان. وهو بهذا يختلف عن الفعل الإنساني الذي يمليه "الواجب العقلي"؛ أي الفعل من أجل الفعل لا لغرض آخر. وهنا تبدو مقاربة ابن باجة وثيقة الصلة بالواجب الكانطي: ففكرة الواجب عنده هي فكرة "ماينبغي التغلب عليه". يحدد ابن باجة طبيعة الفعل الإنساني ويوضحه بمثال بليغ حيث يقول: "**ومثل من يكسر حجرا ضربه وعود خدشه لأنه خدشه فقط، وهده كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني**"[2].

فالفعل الإنساني [الأخلاقي] يمليه الواجب العقلي، فيحمل قيمته في ذاته. ولذلك فهو فعل حر، لا يخضع لتأثير القوى الغريزية، والميول النفسية، والقسر الاجتماعي. وبما أن الحيواني جزء من الوجود الإنساني، فإنه لا يمكن إلغاؤه أو الاستغناء عنه، وإنما ينبغي الاستفادة منه لتحقيق الجزء الإنساني، ولهذا فإنه رغم الاختلاف القائم بين الفعل البهيمي والفعل الإنساني من حيث الطبيعة، إلا أنهما يتقاطعان، بحيث يتحول البهيمي إلى إنساني إذ حضر شرط التعقل والروية فيصبح إنسانيا (بالجوهر) وبهيميا (بالعرض). وإذا غاب التعقل أصبح بهيميا (بالجوهر) إنسانيا بالعرض. وهو يوضح هذا التحول ـ الممكن ـ المتبادل من خلال مثال، إذ يقول: "**مثال ذلك أن آكلا إن أكل القراسيا لتشهيه إياه فاتفق له عن ذلك أن لان بطنه، و قد كان محتاجا إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، و هو فعل إنساني بالعرض. وإن أكله المتعقل الطبع لا لتشهيه إياه بل لتليين بطنه و اتفق له مع ذلك أن كان شهيا عنده، فإن ذلك فعل إنساني بالجوهر وهو بهيمي بالعرض**"[3].

إن جوهر الاختلاف بين الفعل الإنساني والفعل البهيمي يتحدد بالقاعدة أو المبدأ الذي يستند إليه كل منهما: ففي الأفعال الإنسانية المبدأ المحرك هو الواجب (العقلي)، بينما الأفعال البهيمية المبدأ المحرك فيها هو "النفس البهيمية" وفي هذا يقول: "**فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الإنفعال النفساني فقط مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما**

---

(1) المصدر نفسه. ص: 17.

(2) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(3) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص: 17.

يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك[1]. وفي نفس السياق يضيف قائلا: "**فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال والإنساني المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو إعتقاد**"[2].

يبدو في ظاهر أقواله أن ثمة تكرارا مملا، إلا أنه تكرار من باب التأكيد والتوضيح، ولعلة زيادة المعنى.

إن ابن باجة في إشارته للأفعال البهيمية والتركيز عليها لا يقصدها في ذاتها وفي علاقتها بالإنسان كإنسان، وإنما يعرضها ليبرر جوانبها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية (السلبية). فالنفس البهيمية هي القوة المحركة لأفعال الجمهور، أي أن أفعال الجمهور في "المدن الناقصة" بهيمية بالجوهر، إنسانية بالعرض، بمعنى أنها تحتاج إلى الإنساني في كيفية أدائها. والإنسان إذا أراد فعل الشر، فإنه يستعمل عقله لكي يجيد أداءه، وفي هذا السياق يقول: "... **ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضا من بهيمي وإنساني، لأنه لابد للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر وإن كان سبب حركته في الأفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي، فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله**"[3]. أما الفعل الصادر عن "المتوحد" والذي ينم عن "تدبير" هو فعل إنساني خالص لا يحتاج إلى البهيمي، بل يتجاوزه نظرا لما ينطوي عليه من روية وتعقل في حركته، وفي خلوه الكامل من "البهيمية". وفي هذا يقول: "**فأما الإنساني فقد يوجد خلوا من البهيمي...**"[4].

وهكذا فإن الترتيب والتدرج الصاعد في الأفعال، إذا بلغ المستوى الإنساني، أحدث قطيعة مع البهيمي، وأن حاجته إليه أولية ابتدائية من أجل تحقيق الضروريات الجسمية فقط، وبذلك يصير الوجود الذاتي وجودا إنسانيا أصيلا وخالصا. وحينما تغيب "البهيمية" كقوة محركة لبعض أفعال الإنسان ويتعطل تأثيرها بخضوعها الكامل للعقل، يصير الفعل الإنساني فعلا إلهيا، وعند هذا الأفق يحل الجزء الإلهي في كينونة الإنسان. فيأخذ الوجود الإنساني بعده الميتافيزيقي، فتنشأ في أناه القابلية

---

(1) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(2) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه. ص: 18.

(4) المصدر نفسه. ص: 18.

إلى التسامي والتعالي والكمال ليتحقق مشروع "الإنسان الإلهي" الذي نظّر له ابن باجة، في كتابه "تدبير المتوحد".

حول هذه المرتبة الأخيرة من الأفعال في تدرجها الصاعد، يقول: "**فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيا من أن يكون إنسانيا. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا بالفضائل الشكلية، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية، فالفضائل الشكلية إنما هي أمر النفس البهيمية. ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضل بالفضائل الشكلية، فإنه إن يكن فاضلا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل كان ذلك الفعل إما ناقصا أو مخروما أو لم يكن أصلا. وكان ذلك الفعل مكرها و كان عسيرا عليه، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع**"[1].

والإنسان قد يفقد هذه الخصوصية المحددة لوجوده كـ"إنسان إلهي"، إذا تدخلت البهيمية في تحريك أفعاله، فينزل إلى مستوى الحيوانية، بل الحيوان يكون أفضل منه. وحتى إذا حضر التعقل في الحيوانية، فإنه يصبح مصدرا لإجادة فعل الشّر، فتفسد، بالتالي، الطبيعة العاقلة للإنسان. وفي هذا السياق يقول: "...**فلذلك من كانت النفس البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهواته المخالفة لرأيه دائما، فهو إنسان سوء البهيمة خير منه. وما أحسن ما قيل فيه أنه بهيمة لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل. فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرًا زائدًا في شرّه، كالغذاء المحمود في البدن السقيم كما يقول أبقراط: البدن الرديء كلما غذوته زدته شرًا**"[2].

كخلاصة لاستعراض هذا التدرج في مراتب الأفعال ومستوياتها الوجودية عند ابن باجة نقول: إذا كان "التدبير" لا يطلق عنده إلاّ على ترتيب الأفعال، فقد عني فيلسوفنا بتحليل هذه الأفعال، فإذا هو يبيّن أن منها أفعالا اضطرارية، تلحقه من جهة كونه من "الإسطقسات" التي لا اختيار له فيها. و منها أفعالا ضرورية تلحقه من جهة مشاركته للنبات كالتغذي والنمو... ومنها

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص18.

(2) المصدر نفسه. ص: 19.

أفعالا غريزية تلحقه من جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية كالإحساس والانفعال... ومن جهة كونه إنسانا يمتاز عن هذه جميعا بقوته الفكرية، فتصدر عنه أفعالا اختيارية.

وإذا كان "التدبير" عند ابن باجة يعني "ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة" يفكر فيها الإنسان ويتحرك فعليا لتحقيقها، فإن الأفعال الاختيارية الصادرة عن العقل التي تخصه وتميزه كإنسان هي القمينة بأن تحدد الغايات وتمكّن من بلوغها. وفي هذا يقول: "**فظاهر أنه إذن إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط**"[1].

إذا كان الإنسان يتحرك من خلال الترتيب الذي يحدده لأفعاله في اتجاه الغاية القصوى التي يسعى إلى بلوغها. فما الذي يحركه إلى ذلك؟ أو ما هي القوى المحرّكة لأفعال الإنسان (المتوحد)؟

إن الترتيب والتدرج الذي تخضع له الأفعال الإنسانية يعود إلى "الصور الروحانية" التي هي بدورها على مراتب ومستويات. فالصور الروحانية هي مبدأ الحركة للأفعال [الإنسانية].

فما هي هذه الصور الروحانية؟ وما هي أصنافها ومراتبها؟ وكيف السبيل إلى تعقلها وإدراكها؟ وما علاقتها بمراتب الأفعال وأصناف الناس؟ وماذا على الإنسان من واجبات، لا بد له من أدائها، حتى يتمكن من التدرج في إدراك مستوياتها ويتمكن بالتالي من إدراك الغايات الجزئية المرتبطة بها وصولا إلى الغاية الكلية النهائية؟

في الصور الروحانية ومراتبها:

لما كانت الأفعال الإنسانية وحدها تقود "المتوحد" إلى الهدف النهائي، ولما كان الهدف الأقصى يتحقق بإدراك "الصور الروحانية" المحركة للأفعال، فإنه لا بد من إيضاح مختلف هذه الصور ومراتبها على شاكلة الإيضاح الذي حصل للأفعال المرتبطة بها. وذلك لتعيين الغاية القصوى التي يرمي إليها "المتوحد".

إن نظرية "التدرج والترقي" التي يستند إليها "المتوحد" في تدبيره لاستكمال وجوده عبر حركة صاعدة، تحكم أفقها الغاية التي يتوخاها، تدعونا إلى التساؤل عن هذه الحركة والروح المحركة للأفعال الإنسانية.

---

(1) المصدر نفسه. ص: 19.

يجيب إبن باجة بأن جوهر هذه الحركة هو "النفس"، فيقول: "**فالمحرك الأول على الإطلاق في الإنسان هو النفس وأجزاؤها**"[1] وهو عندما يتحدث عن النفس في هذا الأفق، فإنه لا يتحدث عنها كجوهر ميتافيزيقي في طبيعتها وماهيتها ووجودها، بل يشير إليها من حيث وظيفتها على أنها مبدأ الحركة (طبقا للتصور الأرسطي). وهو بهذا المعنى الوظيفي للنفس، ينظر إليها على أنها مجموعة قوى. و هنا ينفرد ابن باجة بتسمية هذه القوى "بالصور الروحانية". والصور الروحانية بهذا الاعتبار هي "الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهي ضرورة ليست أجساما بل هي صور لأجسام" بمعنى أنها محركة لها. هذه "الصور الروحانية" هي ما ندعوه بالتصورات والمعاني التي يدركها العقل، فتتبلور لتتحول إلى طاقة فكرية محركة للفعل. وبما أن هذه الصور مراتب ودرجات، فإن "المتوحد" يقصد من خلال تدبيره التعرف على أي منها يمكّن من بلوغ الغاية التي يتوخاها. وهي "تحقيق أفضل وجوداته كإنسان".

عند هذا الأفق نلاحظ أن ثمة أصالة وإبداع في الخطاب الفلسفي الباجي وقطيعة إبستيمولوجية مع العدة المفاهيمية التقليدية التي يستند إليها والمتمثلة في الفلسفة الفيضية (الفارابي/ ابن سينا)، حيث يريا أن "العقول الفلكية" المفارقة هي مصدر الحركة في الأفعال الإنسانية وترسم الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال العقلي (السعادة). فإنه وبالاستناد إلى منطق التلقي هذا، فإن الإنسان يتلقى وجوده ولا يختاره، فيفقد "الممكن" فيه. وبهذا المعنى يكون الوعي، هو وعي للذات (كما حدد لها وجودها سلفا)، وليس وعي بإمكانية تغييرها.

إن فلسفة التلقي هذه ـ الفارابية ـ تخلق لدى الإنسان فكرة القصور وتعطيل قوة وفاعلية "الممكن" فيه. ربما يفسر لجوء الفارابي إلى نظرية النبوة وتحويلها من موقع الاستثناء الذي يخص النبي، وتعميمها على الفيلسوف بالفشل الذي مني به إنسان عصره، الذي قيد وعيه فكر الجماعة (الدينية)، ففقد في ذاته كل إمكانية إلى إيجاد "إتيقا" يتجاوز بها التقاليد الاجتماعية الفاسدة، فلجأ إلى نظرية النبوة ليلحق الفيلسوف بالنبي ليمنحهما نفس الصفة الوجودية، وربما نفس الرسالة الاجتماعية، ولتجد الفلسفة في أفق النبوة الخلاص في مجتمع اللافلسفة.

---

(1) "رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة". تحقيق د. جمال الدين العلوي. دار النشر المغربية.الدار البيضاء. المغرب. 1983. ص: 138.

في اتجاه مضاد لهذا المنطق ولهذه الرؤية، يلح ابن باجة، على أن الذي يحرك الأفعال الإنسانية إلى الغاية التي تتجه نحوها، هو الوعي الإنساني ذاته، فاستكمال الوجود وتحقيق "الاتصال" بالعقل الفعال، "لا يخرج عن دائرة العقل الإنساني؛ دائرة الصور الروحانية، بما هي كذلك. وابن باجة يطرح فكرة الترقي من خلال تبني "التدبير" كمنهج وخطة يتبعها "المتوحد"، ليستشرف من خلالها ـ عقليا ـ الأفق الذي يتطلع إليه، بديلا عن التلقي في الفلسفة الفيضية الفارابية. وهذه الصور الروحانية درجات ومراتب وهي:

"صور الأجرام السماوية المستديرة" وهي صور المعقولات الكلية الخالصة البريئة من كل انتماء للمادة و الإحساس، ويليها في المرتبة الثانية "العقل الفعال" و"العقل المستفاد" وهما صورتان كليتان لا تحتاجان في وجودهما إلى مادة (هيولى) و إنما لهما علاقة بها من حيث إن العقل الفعال فاعل للمعقولات الهيولانية والعقل المستفاد متمم لها. وبهذا المعنى فإن لهما إلى الهيولى نسبة ما. ويأتي في المرتبة الثالثة المعقولات الهيولانية وهي التصورات المنتزعة من موضوعاتها المادية الحسية، (الهيولانية). ويلي ذلك في المرتبة الأخيرة المعاني الموجودة في قوى النفس الثلاث: وهي الموجودة في "الحس المشترك"، وفي "قوة التخيل" و في "قوة التذكر". وهذه المرتبة الرابعة تتوسط "الصور الهيولانية" و"الصور الروحانية".

وفقا لقاعدة التدرج التي يستند إليها الإنسان (المتوحد) في تحقيق وجوده، فإن اتجاه الحركة المتدرجة، الذي تفرضه هذه النظرية، يتخذ وضعية معراج صاعد من الأدنى إلى الأعلى. ولهذا فالعقل في إدراكه للصور الروحانية، يبدأ من الأدنى، وهو المعاني الموجودة في قوى النفس الثلاث، وصولا إلى صور الأجرام السماوية أو عقول الأفلاك. وحول أصناف هذه "الصور الروحانية" وتسلسلها الصاعد يقول ابن باجة: "والصور الروحانية أصناف. أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة التذكر. والصنف الأول ليس هيولانيا بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولى. ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية ولأنها ليست روحانية بذاتها؛ إذ وجودها في الهيولى. وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلا، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبة

إلى الهيولى، لأنه متمم المعقولات الهيولانية. وهو المستفاد أو الفاعل لها وهو العقل الفعال. وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية[1].

يسمي ابن باجة المعقولات من الصور المتصلة بالعقل الفعال والعقل المستفاد "بالصور الروحانية العامة"، لأن لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها. ويسمي الصور الموجودة في الحس المشترك "بالروحانية الخاصة"، لأن لها نسبتين: إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها. وفي هذا يقول: "...وإنما نستعمل في هذا القول الروحاني المطلق، وهو العقل الفعال وما ينسب إليه وهو المعقولات. وأسمي في هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامة، وأسمي ما دونها أي الصور الموجودة في الحس المشترك، الروحانية الخاصة... والصور الروحانية العامة إنما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها. وأما الصور الروحانية الخاصة لها نسبتان: إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس والأخرى عامة، وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها[2].

فليست الروحانية في الصور على درجة واحدة، بل هي بدرجات متفاوتة بتفاوت نسبة كل منا إلى قوة من قوى النفس. فالجسمانية تظهر بشكل قوي في الحس المشترك، لتتدرج نسبتها في التناقص مرورا "بقوة التخيل" وانتهاء "بقوة الذاكرة" حيث تحضر بنسبة أقل، لتنعدم نهائيا في القوة الناطقة، حيث تتجلى الروحانية الخالصة (العامة).

إن هذا التفاوت في نسبة حضور الجسماني في قوى النفس الثلاث يعكس بوضوح، تدرج الإنسان بإعتباره "وسطاً" من الحايث الأدنى وهو هنا "الحس المشترك" الذي يكون فيه حضور الجسماني كاملا، سعيا إلى المفارق الأعلى، الذي يغيب فيه الجسماني، حيث تكون المعقولات خالصة، بريئة من نسبتها إلى المادة. ويصور ابن باجة هذا التفاوت في حضور الصور الروحانية، حيث يقول: "...إن الموجودة في الحس المشترك هي أحط منازل الروحانية، ثم الموجودة في قوة التخيل، ثم الموجودة في قوة التذكر وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة، وإن هذه الثلاثة كلها جسمانية. والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمانية الموجودة في صور القوة الذاكرة، ولا جسمانية أصلا في صورة القوة الناطقة[3].

---

(1) ابن باجة: المصدر السابق. ص: 21.

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص: 22.

(3) المصدر نفسه. ص: 23.

وبهذا يتحدد المحايث بطابعه الجسماني والمادي الصرف، والمفارق بطابعه الروحاني الخالص، وبينهما تزيد الروحانية نسبة، كلما تمكن الإنسان من القدرة على الصعود والترقي بتوسط "القوة الناطقة" فيه، وتزيد الجسمانية نسبة كلما سيطرت القوة الغريزية فيه. وبتغير هذه النسبة يتغير اتجاه الحركة صعودا ونزولا. وفي هذا يقول ابن باجة: "**وأيضا فان الصورة الروحانية لها في موضوعاتها مراتب، هي بها أكثر روحانية و أقل روحانية، والصور في الحس المشترك هي أقل المراتب الروحانية. وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية...الصورة التي في الخيالية وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية. فلهذه تنسب الفضائل النفسانية. ثم التي في القوة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخالصة**"[1].

في الغايات المتصلة بالصور الروحانية:

لما كانت "الصور الروحانية"، هي التي تحرك الإنسان إلى الفعل. فان هذا يعني أن للأفعال الإنسانية أوجه مختلفة من الاتصال "بالصور الروحانية"، بحيث تكون الصورة المدركة هي الغاية التي يتجه نحوها الفعل. فتحقيق كل صورة روحانية هو في حد ذاته غاية. وبالتالي تتفاوت الغايات بتفاوت الصور التي تحققها الأفعال، وهي ثلاث: منها ما تكون لصورته الجسمانية؛ إذ بها يحافظ على جسمه من التلف. و منها ما تكون لصورته الروحانية الخاصة، بها يحصل على "الفضائل الشكلية" (مكارم الأخلاق). ومنها ما تكون لصورته الروحانية العامة؛ حيث ينال أفضل وجوداته، وهو الوجود العقلي. فكل غاية من الغايات الثلاث محققة في فعل:

أ- أفعال لا غاية لها إلا وجود الصورة الجسمانية فقط فتحققها، يقول عنها ابن باجة "**والأفعال الإنسانية إما أن يكون بها وجود الصورة الجسمانية فقط، وذلك مثل الأكل والشرب والديثار والمسكن**"[2].

ب- أفعال لا غاية لها إلا الصور الروحانية الجزئية. وبما أن أفعال هذه المرتبة على ثلاثة أصناف: (الحس المشترك ـ قوة التخيل ـ وقوة التذكر)، فإنها تختلف باختلاف طبيعة الصور التي إليها تكون غايتها: فمنها أفعال تتجه نحو الصور الروحانية الموجودة في الحس المشترك، كالعناية

---

(1) المصدر نفسه. ص: 38/ 39.

(2) ابن باجة. "تدبير المتوحد" مصدر سابق. ص: 39.

بالملبس والمسكن... ومنها أفعال تتجه نحو الصورة الروحانية الموجودة في التخيل، كلباس السلاح في غير الحرب، ومنها أفعال تتجه إلى تحقيق الكمال فقط، يحصل للإنسان عن فعلها كمال صورته الروحانية. وفي هذا يقول: "**وإما أن تكون الأفعال نحو الصور الروحانية، وهذه أصناف: الأول منها ما هو نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك (...). والثاني منها التي نحو الصورة الروحانية التي في التخيل. وهذه أصناف: منها ما يقصد به نوع ما من الأفعال، كلباس السلاح في غير الحرب (...) ومنها ما يقصد بها نوع من الكمال فقط، وإن عرض فيه بعض هذه فبالعرض، وهي الفضائل الفكرية، وهي العلوم، ومنها الأعمال التي تنال منها كمال الصورة التي في التذكر**"[1].

ج- وهناك أفعال تتجه غايتها نحو تحصيل الصور الروحانية العامة، وهي مرتبة وسطى بين الصور الروحانية التي تمتزج بالجسمانية، وبين الصور المطلقة. والتي هي الغاية القصوى للمتوحد. هذه الغاية هي التي تحقق الوجود الأصيل والحقيقي الكامل للإنسان، أي هي التي تتحقق فيها الوسطية ـ التي وقفنا عليها سابقا ـ المعبرة عن الوجود الإنساني والمحددة لماهيته. وحول الأفعال المرتبطة بهذه المرتبة الأخيرة من الغايات يقول ابن باجة: "**وأما الأفعال التي تحصل للروحانية العامة، وهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق، وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسمية؛ إن قيل لهذا الصنف امتزاج، وبين الروحانية المطلقة، وهي كثيرة كالتعلم والاستنباط وما جانس ذلك...**"[2].

إن هذا التصنيف في الصور التي تتحقق في غايات، يقابله ثلاث طبقات من الناس، بحيث إن كل طبقة تتمثل صنفا من الصور في وعيها، فيتحدد وجودها ومستواها بمستوى الغاية التي تقف عندها. إذ لا يمكن تصور الناس في مرتبة واحدة من الكمال، ومن غير الممكن أن يبلغوا كلهم الغاية القصوى، وذلك نظرا لتفاوت مداركهم العقلية، ومستوياتهم الروحانية. وفي هذا يقول ابن باجة: "**كل جسم كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود: أولها في الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع. والثانية: الصورة الروحانية الخاصة، والثالثة الصورة الجسمانية**"[3].

---

(1) المصدر نفسه. ص: 41/ 42.

(2) المصدر نفسه. ص: 46.

(3) ابن باجة. نقلا عن: د. محمد الفيومي: "تاريخ الفلسفة الإسلامية في الأندلس". دار الجيل. بيروت. ص: 356.

فقسم من الناس يراعي صورته الجسمانية فقط، وهو "الخسيس"، "ومن الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط وهؤلاء هم أخس الناس"[1] ويسميهم ابن باجة بـ"الجمهور". والقسم الثاني من يراعي صورته الروحانية فقط، وهو "الشريف"، ومنهم من تغلب عليه "الروحانية اللطيفة" ويسميهم بـ"النظار". ولهذا فأخس الجسماني هو من لا يلتفت إلى صورته الروحانية عند حضور صورته الجسمانية. وأفضل الروحاني (الشريف)، هو من لا يلتفت إلى صورته الجسمانية عند تشبثه بالروحانية. والقسم الثالث والأخير، وهم من يدركون صورتهم الروحانية العامة، وهم من يسميهم بالفلاسفة.

ولا يتمكن من بلوغ المرتبة العليا والتشبث بالصورة الروحانية دون الجسمانية إلا الفيلسوف "المتوحد"، وهو في تدبيره [تدرجه] لبلوغ هذه المرتبة يحقق "الوسطية" التي هي عين وجوده، فتمكنه من الاستفادة من هذه المراتب وتجاوزها لتحقيق التوازن والاعتدال؛ بحيث لا يعرض عن الجسماني كلية ـ فذاك غير ممكن ـ ولا يأخذ منه إلا بالقدر الذي يعينه على تحقيق وجوده، وبالكيفية التي لا تبعده بعدا تاما عن الروحاني. "فمن يقتصر على الأعراض الجسمانية يضع نفسه في صفوف الحيوان، كذلك يكون إهمال الوجود الجسماني ضد الطبيعة"[2]. كما أنه لا يسرف في روحانيته إلا في حدود ما يقتضيه المعقول. وبالاستفادة من هذا وذاك يتمكن من الوقوف عند المعقول المطلق: فبالجسماني يثبت وجوده كإنسان، وبالروحاني يصبح كائنا أسمى، يحصل على الفضائل الشكلية ومكارم الأخلاق. وبالمعقول يصير كائنا إلهيا، حيث ينال أفضل وجوداته، وهو الوجود العقلي، الذي هو أليق الوجودات بالدوام، مثلما أن الوجود الجسماني أليق الوجودات بالفناء، وفي هذا يقول: "فكما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، و يفعل الأشياء الروحانية لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها، وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل"[3].

إن ما يسميه ابن باجة بـ"الطبع الفلسفي"، هو ما يلزم "المتوحدين" أو الفلاسفة بتحقيق الغايات المرتبطة بالصور الجسمانية والصور الروحانية الخاصة، وذلك لخدمة الصور الروحانية العامة.

---

(1) ابن بجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص: 47.

(2) كمال اليازجي/ أنطوان غطاس كرم: "أعلام الفلسفة العربية". مكتبة لبنان. ط4. 1990. ص: 664.

(3) ابن باجة: المصدر نفسه. ص: 47.

وهكذا فإنه ببلوغ الغاية الروحانية العامة التي تحقق للإنسان الكمال المطلق، يصبح واحدا من الجواهر المفارقة، يستحق إذاك أن ينعت بالإنسان الإلهي، بحيث "لا تضاف إليه الصفات الجسدية، ولا الصفات الروحانية، بل الصفة الإلهية وحدها".

تلك هي الغاية المقصودة التي استخدم "المتوحد" "التدبير" كاستراتيجية فلسفية سبيلا إليها. وببلوغها تبلغ الحركة الصاعدة نهايتها، ويتحول الممكن إلى حقيقة، والكثرة إلى وحدة. وتنتهي علاقة الإنسان بالزمن ليدخل في علاقة بالأبد، فيحقق الخلود الذي هو السعادة الأبدية. "ويتبيّن من تصنيف (ابن باجة) لمراتب الوجود إلى جسمانية وروحانية وعقلية، واختصاص الفيلسوف بالتعلق بالعقلية منها على وجه الحصر أن المتوحد يسير في معراجه الصاعد نحو الخروج بصورة نهائية من حياة المدينة الأرضية غير الفاضلة محققا بذلك نوعا من الخلاص الشخصي عن طريق الإتحاد بالجوهر الروحي الذي ينسب المتوحد إليه صدور كل شيء عنه"[1].

إننا حينما نحلل أفعال المتوحد، نجد أن البعد الإنساني حاضرا فيها من البداية إلى النهاية، وفي حالة تواجد مستمر. فقد لاحظنا كيف أن "النفس الناطقة" أو العقل لم يلغ "النفس البهيمية"؛ بل استفاد من ضروراتها وهذب طبعها وعقل نوازعها.

إن تراتب الصور الروحانية هو ما يتيح إمكانية التغيير والترقي، وهذا ما يكسب الفكر خاصية الحركة؛ إذ العقل إنما يتحرك في تعقله للصور الروحانية فيبدأ من مستواها الهيولاني الحسي مرورا بمستواها الروحاني الخاص(التخيلي)، وانتهاء بالمستوى الروحاني العام أو المعقولات الكلية المجردة، و في نفس الوقت يعمل على تنمية مداركه. وأن هذا الترقي والتطور ينعكس عمليا على مستوى الأفعال.

بهذه الطبيعة المتعددة والتفاضلية للتصورات والمعاني العقلية، وقدرة العقل على تعقلها وإدراكها، أراد ابن باجة أن يثبت أن بوسع الإنسان ـ بفضل تطور فكره ـ أن يغير من وضعه نحو الأسمى، ويطبع حياته بالتجديد والتطور المستمر، وذلك بالإستناد إلى منهج محدد يتبعه ويلتزم به.

---

[1] يوسف سلامة: "دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة"، مجلة: "التراث العربي"، العدد 69، أكتوبر1997، ص: 69.

طبيعة منهج المتوحد:

لما كانت الغاية القصوى للمتوحد هي إدراك المعقولات الكلية الخالصة، والإتحاد بها، و لما كانت الأعمال التي تقود إليها هي أعمال عقلية، ولما كانت القوى المحركة لهذه الأفعال هي الصور العقلية، فإن منهج المتوحد منهج عقلي خالص، وذلك، قياسا على أن الإنسان لا يكون إنسانا إلا بالفكر، ولا يعي ذاته، ولا يكتمل وجوده إلا بالفكر، أو بتسمية ابن باجة "القوة الناطقة فيه". والعقل حين يُطرح كمنهج، هنا، لا يعني مجرد التفكير على حال العموم والعفوية، بل إنه يتكلف معنى "التدبير" على حال الخصوص والقصدية. فهو ضرب من تدبر الوجود الإنساني حصريا؛ إنه "تدبير المتوحد" الذي يتعطل؛ بل يستحيل بغير التوحد.

التوحد بهذا المعنى، هو تفرد في الذات وانفراد عن الآخر، لإعدادها وتربيتها على التعقل والتسامي. ولهذا فالتدبير هو طريق العقل الذي يسلكه المتوحد نحو الإيمان، لأن التوحد سفر بالعقل في اتجاه الواحد(الله). والذات حين تعبر هذه الرحلة عبر حركتها الصاعدة، إنما تكتشف حقيقتها المتوحدة.

ومن هنا فإن فلسفة التوحد الباجية، إنما تعني ـ في نظرنا ـ أمرين: الأول: هو أن الإنسان (المتوحد) يحقق وجوده كإنسان ويستكمله في إطار فرادته وفرديته، لا تماهيه ومدنيته. فهو متوحد بطبعه الفلسفي ـ وسنرى لاحقا أن التوحد بهذا التصور لا يتعارض مع التجمع، وليس ضدا له. والثاني: هو أن التدبير كنشاط عقلي، محكوم بغاية نهائية، لا تتم ممارسته إلا في جو من الحرية التي يجد المتوحد في اختيار الإقامة على حدود التوحد فضاء لها.

ومن هنا نفهم لماذا ربط ابن باجة التدبير بالتوحد: فالتوحد هيئة وجودية يكون "التدبير" في أفقها تجاوزا للقيود الاجتماعية، استعدادا لصحو العقل من الأوهام والخرافات "الآراء الكاذبة"، وتحرر من النوازع الغريزية، تهيؤا نحو صفاء النفس من اللذائذ والشهوات (الأفعال البهيمية)، فتتحقق إمكانية بلوغ الروحانية المثلى التي يدعو إليها.

فالتوحد بهذه الخصوصية وهذا الاشتراط المنهجي "موقف ميتافيزيقي ناتج عن حال النابتة[1] في المدن غير الفاضلة(الناقصة) التي أبطلت مكانته النظرية، وأعاقته عن الكمال وغمرت

---

(1) فتحي المسكيني "فلسفة النوابت" مرجع سابق. ص 98.

نفسه برذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة. ولذلك يتوجب على 'المتوحد' اعتزال الجماعة. فما هو البعد الفلسفي الذي يأخذه 'الاعتزال' عند ابن باجة؟ وما طبيعته وما مبرراته؟

في الغربة والإعتزال عند ابن باجة:

الغربة حال سيكولوجي يعيشه المتوحد داخل الجماعة/'الهُم'. ولذلك، فهو غريب في 'مدينته الناقصة'، لا غريبا عنها. وبهذا المعنى فـ'الغربة' هي نمط من الاغتراب عن المدينة داخل المدينة، وعن الذات داخل الذات وهي بهذه الخصوصية، فهي غربة في الرأي، بمعنى أن المتوحد يحيا في نفسه حياة يدبّرها الفكر وتوجهها الروية، فيكون في أفعاله النفسية والخلقية والاجتماعية، كأنما يعيش غريبا عن الجماعة. وتأسيسا على ذلك فإن مفهوم 'الغربة' في التصور الفلسفي الباجي يقترب من معنى 'التوحد' ويقود إليه. وفي هذا السياق يقول عن المتوحدين: '**هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم ـ وإن كانوا في أوطانهم و بين أترابهم وجيرانهم ـ غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان. ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد**'[1].

هكذا حاول ابن باجة أن يخلص الغربة من طابعها السلبي والسالب الذي يعطيها معنى الهروب والانعزال فكرا وروحا وجسدا، ليبلورها فلسفيا، فتأخذ مفهوما إيجابيا وموجبا هو 'التوحد'. فالتوحد ـ إذن ـ هو الغربة. ومن منطلق هذا الأفق الفلسفي الباجي '**فإن الغرباء الحقيقيين ليسوا المتصوفين المنعزلين عن الناس بأجسادهم، بل هم المتوحدون الذين غايروا الناس بسيرهم الفاضلة، فغدوا كأنهم غرباء في مجتمعهم**'[2]. ولهذا فالغربة في احتمالها لمعنى التوحد ليست مجرد استعادة لتجربة صوفية.

والغربة بهذا التصور الفلسفي الباجي تختلف عن المفهوم الحديث لها. **إن المفهوم الحديث عن الغربة إنما يجد في موضوعة القلق مرجعه الأساسي**'[3]؛ قلق سببه واقعة الموت التي تفصل الكائن عن وجوده، فتصبح الزمنية مؤشرا للعدمية. بهذه النظرة الوجودية للغربة في الفلسفة الغربية

---

(1) ابن باجة: 'تدبير المتوحد'، مصدر سابق. ص 13.

(2) كمال اليازجي/ أنطوان غطاس كرم: 'أعلام الفلسفة العربية'. مكتبة لبنان. ط4. 1990. ص: 661.

(3) فتحي المسكيني: المرجع السابق. ص: 86.

الحديثة، فإنها تأخذ طابعا سالبا. فهي فقدان الذات وسلب وجودها، لأن العدمية أفقها ونهايتها، وبهذا فشلت الفلسفة الغربية في بناء مفهوم وجودي إيجابي عن الغربة.

فعلى نقيض "القلق" الذي هو مصدر الغربة، نجد في المقابل أن"السعادة" هي مرجع الغربة عند ابن باجة، إذ إن انفتاح الذات على فكرة الخلود، والاتحاد بالواحد (الله) يمنح الذات إمكانية الوجود؛ وجودا دهريا. و لهذا لا يعاني المتوحد الغريب، من أي ضرب من القلق من حتمية الموت. فهو منفتح عليها من الداخل، أفرغها من شحنتها العدمية. فأعطى الحياة مفهوما دهريا، ليصبح الخلود هو الوطن الخالد الذي يسافر إليه بفكره فيخلد، وتلك هي سعادته كمفرد.

بهذه القرابة المفهومية و الوظيفية بين معنى"الغربة" ومعنى "التوحد" في التصور الفلسفي الباجي، يبرز "الاعتزال"، كمفهوم مجاور، يتبناه "المتوحد" كموقف من الجماعة، فيتيح له إمكانية ممارسة فن التوحد. فما هو المعنى الذي يأخذه "الاعتزال" في ارتباطه بالأفق الإشكالي لفلسفة التوحد؟ وما هو مبرر اتخاذه موقفا؟

إن لهذا المفهوم؛ مفهوم "الاعتزال" أصالته وتميزه عند ابن باجة. فهو يحدده على نحو مخصوص لغرض محدد، قد أحرز سبقا في تناوله. فإن كان ثمة تواصل في تداول هذا المفهوم عبر الموروث الثقافي العربي الإسلامي ـ تاريخيا ـ فإنه تواصل على مستوى الدلالة والتسمية ليس إلا، وانفصال وتميز في المعنى والمدلول، واختلاف في الطبيعة والاستعمال. فإذا كان الاعتزال في التقليد السابق يعني الانفصال الكلي عن الجماعة، كما يتجلى ذلك في موقفي المعتزلة والمتصوفة، فإنه عند ابن باجة يجمع بين الانفصال والاتصال عن الجماعة: إتصال تمليه الضرورة البيولوجية المتحققة في المشاركة الاجتماعية. والإنسان (المتوحد) حينما يتصل بالمجتمع من خلال المشاركة يأخذ أفضل مما عند أفرادها، "فالمتوحد لا ينفصل عن المجتمع وأهله، شريطة أن يستفيد منهم ويستدرجهم لبلوغ غاياته". وبهذا يبدو الاعتزال امتدادا لمفهوم الغربة، فهو اعتزال عقلي. ومن هذه الجهة يصير التوحد اعتزالا [عقليا] للجماعة. ولكن، ألا يبدو التوحد في وصله واتصاله بالاعتزال هدما للوجود المدني للإنسان؟ إنه لا يبدو الأمر كذلك لسببين:

الأول: هو أن التوحد، سيرة لجماعة المتوحدين، بمعنى أن المتوحد ليس بالضرورة أن يكون فردا وحيدا، بل قد يجتمع بجماعة المتوحدين "النوابت". وفي هذا السياق يقول ابن باجة: "... **وصواب التدبير، إنما يكون تدبير المفرد، و سواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع**

على رأيهم أمة أو مدينة[1]. فالمتوحد المفرد يلجأ إلى الهجرة للالتحاق بصحبة جماعة المتوحدين. فتدبير المتوحد، إذن، هو صناعة وفن الهجرة إلى مجتمع المتوحدين أمثاله. والهجرة يمليها الواجب الأخلاقي ويقرها "الطبع الفلسفي". وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: "والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه ألا يصحب الجسماني، ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم، ولكن أهل العلوم يقلّون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا. ولذلك يكون المتوحد واجبا عليه في بعض السير أن ينعزل عن الناس ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم إن كانت موجودة"[2].

والثاني: هو أن "الاعتزال" لا يفقد الإنسان طبعه المدني ولا يفسده، بمعنى أن الإنسان المتوحد يمارس تجربة العزلة، دون أن ينقطع عن الجماعة (الجمهور)، فهو مدني بطبعه عند ابن باجة، على مجرى التقليد الأرسطي، ولكن على نحو من الخصوصية.

"فالاعتزال ليس هدما للوجود المدني، بل هو ضرب من الاستعمال الخاص له". فهو ممارسة إيجابية، إذ لم يكن مطلوبا لذاته، بل بالعرض. وهنا، يرفع الاعتزال إلى أفق الإشكال الفلسفي، حيث يميز ابن باجة بين الاعتزال بالذات والاعتزال بالعرض، وهو تمييز لم يسبقه إليه أحد.

وهو هنا، يطرح إمكانيتين فلسفيتين عمليتين: إمكانية يكون فيها الاعتزال بالذات؛ أي حبا فيه، فيكون شرا، وبالتالي مفسدة للطبع المدني للإنسان. وإمكانية يكون فيها بالعرض، فهو خير، ووسيلة لدرء هذه المفسدة. وبهذه الإمكانية الأخيرة لا يبدو التوحد ضد التجمع، ولا الاعتزال مناقضا للمدنية. وفي هذا السياق يقول ابن باجة: "وليس هذا مناقضا لما قيل في العلم المدني، ولما تبين في العلم الطبيعي. فإنه تبيّن هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شر كله، ولكن هذا إنما هو بالذات. وأما بالعرض فخير، كما يعرض ذلك أكثر ما في الطبع، مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع، كما أن الأفيون والحنظل سموم قاتلة، لكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان، ويجب أن يستعملا، وتضر فيها الأغذية الطبيعية، فيجب

---

(1) ابن باجة: "تدبير متوحد" مصدر سابق. ص: 13.

(2) المصدر نفسه. ص: 80.

أن تجنب. ولكن هذه الأحوال هي ضرورةً أمراض، وهي خارجة عن الطبع. فهي نافعة في الأقل وبالعرض، ونسبة تلك إلى الأبدان كنسبة تلك إلى الأنفس[1].

والآن ما هي مبررات اعتزال المتوحد للجماعة؟

إن الفيلسوف 'المتوحد' هو بطبعه الفلسفي، إنسان إلهي سامي، يعيش وفق دواعي العقل، آراؤه كلها صادقة، أفعاله حرة صادرة عن الروية والتأني، غاياته روحانية عامة، نفسه صافية غير عالقة أو متحركة بالشهوات واللذائذ الحسية، صحته جيدة، 'فلا يتغذى بالأغذية الضارة'، لا يصاحب إلا أهل العلم والنظر...تلك هي خصائص وصفات الفيلسوف المتوحد، ينميها فيه طبعه الفلسفي 'كنابتة'. وحفاظا على مكانته وطبعه الفلسفي ذاك، يتوجب عليه اعتزال الجماعة، لأنها آلة 'اللافلسفة' ويسود جغرافيتها مناخ اللاعقل. آراء أهلها كلها كاذبة، أفعالها اضطرارية وبهيمية، وغاياتها جسمانية حيوانية دنيا، مشدودة إلى الزمني الآني، والكثرة والتغير، مرتبطة بالموروث، يطغى على تفكيرها التكرار والتقليد، لا تقوى على تجاوز الآني لتحقيق التسامي، محكومة في آفاقها بالمادي والفاني والمتناهي. وذلك هو سبب تسمية المجتمعات التي يقيمون فيها بـ'المدن الناقصة'، والتي يقيم 'النوابت' فيها اضطرارا. وبالتالي فإن ركونهم إلى الجماعة (الجمهور)، والامتثال إلى آرائها والالتزام بقيمها وأعرافها يخرجهم عن طبعهم الفلسفي، فيقيّد ذلك، تدبيرهم، ويبطل مكانتهم النظرية، ويعطل توحدهم ويعيق عروجهم و اتصالهم بالعقل الفعال.

فما يبرر الاعتزال؛ إعتزال المتوحد للجماعة ـ إذن ـ هو الخروج عن 'الطبع الفلسفي' الذي يفرضه منطق تفكيرها ومنظومة قيمها. وحفاظا على ثبات الطبع الفلسفي واستمراره، يلجأ الفيلسوف 'النابتة' إلى التوحد كاستراتيجية تكفل وتضمن؛ بل وتحقق له ذلك. وفي هذا يقول ابن باجة: "**نحن في هذا القول نقصد «تدبير المتوحد». ويبن أنه قد لحقه أمر خارج من الطبع، فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحا...**"[2].

في هذا الأفق نلمس أن ابن باجة يميز بين طبعين متعارضين: 'طبع فلسفي' و'طبع غير فلسفي'. فما أساس هذا التمييز، وما بواعثه؟

---

(1) المصدر نفسه. ص 80

(2) ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق. ص. 13.

إن أساس التمييز عقلي، والباعث هو التأسيس لسلطان العقل، وإرساء دعائم التقليد الفلسفي، والتوطئة لجعل الفلسفة سنّة مألوفة، ليعود الفيلسوف المتوحد (الكامل) إلى المجتمع الناقص لتكون مهمته هي استكماله، وليحيل العزلة المؤقتة إلى تجمع دائم، والغربة التي عاشها في توحده إلى أنس وألفة، والهجرة إلى مواطنة. بعبارة جامعة نقول: إن المتوحد يفعل ذلك من أجل تحقيق حلم العودة المنتظرة على شاكلة عودة "المهدي المنتظر" الذي ينتظر الشيعة عودته، لينشر رسالة الخير والعدل والرحمة. فيحارب هذا الفيلسوف المتوحد "الفضيلة العادية" باعتبارها إفراز طبيعي لطبع غير فلسفي؛ والتي يكون تحت تأثيرها الإنسان فاقدا لشخصيته، ومجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم وسائر على نمطهم، فيشل إرادته التكرار، وتسد أفقه الجماعة البشرية الضاغطة وما تغمره به رذائلها. وينشر "الفضيلة الفلسفية" التي هي نتاج طبيعي للطبع الفلسفي، فتحقق للفرد هويته الشخصية، فلا يكون خاضعا للسائد، ولا يفعل إلا ما يراه متفقا مع العقل أساسا فيحقق التجديد والعلو والتسامي.

حول هذه التفرقة التي أقامها ابن باجة بين طبعين متعارضين، وأبعادها الفكرية والأخلاقية والاجتماعية، يقول أحد المفكرين موضحا: "يفرق بين طبعين متضادين: طبع فلسفي عقلي يجد في المتوحد التعبير الواضح عنه، وطبع غير فلسفي يجد في الجمهور تعبيرا عنه، وهو ما يحيل إلى التناقض بين الفيلسوف (الحكيم) والجمهور الراكن لما هو سائد، وبمعنى آخر، فإن التناقض هو بين القديم والجديد؛ بين نزعة محافظة تعيد إنتاج ذاتها عبر تراكم هائل من الموروثات التي لفرط تكرارها تسامت عن الجمهور الذي أنتجها، فأصبحت هي الخالق وهو المخلوق، ونزعة تجديدية تغييرية، تعلن طلاقها الصريح مع ذلك السائد، وتدعو إلى تهديمه من أجل إعادة بنائه على أسس عقلية تكفل السعادة للجميع"[1].

واضح من هذا المنهج الذي يتبعه "المتوحد"، وهو "التوحد" أن يتربى على "الطبع الفلسفي" الذي يمكّنه من إرشاد نفسه بنفسه إلى الطريق السليم الذي يجب سلوكه، وهو طريق العقل الذي يخلصه من "الطبع غير الفلسفي"، فيصل بذلك إلى درجة السمو والكمال الذي هو غايته القصوى.

---

(1) فريد العليبي: أبن باجة: من الكثرة إلى الوحدة: فلسفة السعادة. المرجع السابق. ص: 123.

"وإذا كانت غاية الحكيم هي الكمال العقلي، فذلك معناه أن السعادة إنما هي سعادة عقلية، والطريق إليها هو العقل، ولذلك يدعو ابن باجة إلى الاعتناء الدائم بالعقل"[1].

فالتمييز بين الطبع الفلسفي والطبع غير الفلسفي، هو تمييز بين السعادة والشقاء، وأن من مواصفات الطبع الفلسفي أنه يمنح المتطبع به السعادة، وهذا يشترط أن تكون أفعاله روحانية (عقلية صرفة)"[2].

وبناء على ذلك فإن ترتيبه للأفعال الإنسانية، وتصنيف الأدوات المعرفية بحسب الوظائف التي تؤديها، والغايات المرتبطة بها، إنما هو بغرض تحديد ما يقود منها إلى الشقاء، كالأفعال البهيمية، والتصورات المحركة لها وهي "الصور الهيولانية". وما يقود منها إلى السعادة، كالأفعال الإلهية، والتصورات المحركة لها وهي "الصور الروحانية العامة". والمتوحد بطبعه الفلسفي هو إنسان سعيد، يسمو بنفسه إلى المرتبة الإلهية "فالطبع الفلسفي يقود إلى السعادة وغير الفلسفي يقود إلى الشقاء"[3]. فلأجل تحقيق المصير وبلوغ السعادة، توحّد المتوحد، فتدبّر أفعاله ورتّبها على أساس الاختيار والروية، فاختار من كل نوع منها ما كان أرفعها، واختلط بأهل كل طبقة من الناس، لأجل أسمى ما في كل واحد منهم من الصفات، وامتاز عنهم جميعا بأرفع الصفات، واعتزل الجماعة لما يلحق تفكيرها من الخرافات وما يلحق أفعالها من الاضطرار والرذيلة.

بهذه الشروط والخصائص يتحدد مذهب المتوحد الحقيقي، وهو مذهب إنساني ذاتي، بحيث تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية. يعلق أحد المفكرين على هذه النزعة قائلا: "إن الفردانية، هنا، عند ابن باجة تعد واضحة، وليس أدل على وضوحها وجود فكرة الاغتراب عنده"[4].

إنطلاقا من التوجه العقلي "الإتيقي" الذي هو في صميمه توجه فردي، يمكن تفنيد الموقف الذي يرى في المجتمع مصدرا لكل معرفة وقاعدة لتوجيه تفكير وسلوك الفرد، وأن العقل الجمعي سابق على العقل الفردي كما يرى دوركايم وأمثاله. كما نشير هنا إلى سبق ابن باجة في التأسيس للاتجاه الفردي والموقف من معتقدات الجماعة وتفكيرها ــ في الفضاء التاريخي والمعرفي العربي

(1) المرجع نفسه. ص:122

(2) محمد جلوب فرحان: "الفكر التربوي عند ابن باجة". المرجع السابق 72.

(3) فريد العليبي: المرجع السابق.ص:122.

(4) عاطف العراقي: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل". دار الرشاد. ط1. ص: 116.

الإسلامي -"لما يعرف في الاتجاه الحديث عند فلاسفة الإنجليز [بيكون] باسم الأوهام أو الأصنام التي تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة، حيث تسيطر عليه كثير من الأوهام والخزعبلات، كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق التي يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل. فالغاية واحدة عند كل من ابن باجة وبيكون، ولكن الوسيلة مختلفة"[1].

بهذا التوجه الإتيقي الفردي، يمكن القول إن المتوحد يواجه مصيره بنفسه دونما حاجة إلى الجماعة، بل إنها قد تشكل عائقا أمامه. وإذا كان هذا المصير يتحدد بالسعادة، كما ألحنا إلى ذلك سابقا، فإن هذه الأخيرة تحصل بالاتصال بالعقل الفعال. ومن هنا نتساءل هل يستطيع الإنسان - أي إنسان - الوصول إلى هذا العقل الفعال الكلي؟ وما السبيل إلى ذلك؟ وما هي مراحل الاتصال ومقتضياته؟

2- في فلسفة الإتصال عند ابن باجة:

إن نظرة ابن باجة للإنسان في موجوديته وواقعيته وتاريخيته، وطبيعة معرفته، وبمعنى أشمل، فحصه للإنسان في راهنيته، وتأسيسا على ذلك، تصوره لمستقبله والبرنامج التربوي الذي رسمه لإعداده، والمخطط الفلسفي الذي أعلن عنه لإنجاز هذا المشروع التربوي، والذي وسم فكره بأنه فكر تربوي[2]، كل ذلك تكشف عنه بعمق ووضوح فكرة "الإتصال" باعتبارها السقف الميتافيزيقي الذي يسعى الإنسان المتوحد إلى بلوغه. وانطلاقا من هذا جاز لنا أن نسمي فلسفته بأنها "فلسفة الاتصال".

إذا انطلقنا من التحديد الفلسفي للاتصال بأنه: "**مسيرة تجاوزية تصبوا للارتقاء بالإنسان من الأدنى إلى الأعلى علميا وعمليا ووجوديا**"[3]. فإن هذه المسيرة هي المسافة التي يقطعها الإنسان "المتوحد"، ليمارس تجربة وجودية عبر تحول وانتقال وحركة [عقلية] صاعدة. إذا كانت الممارسة الوجودية لتجربة "الاتصال" هي انتقال من الأدنى، رغبة في التخلص من عبثه وثقله ونقصه ودونيته،

---

(1) محمد جلال شرف. الله، العلم، الإنسان في الفكر الإسلامي" دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت. 1980. ص: 324.

(2) أنظر بهذا الصدد: مقال لـ د/ محمد جلوب فرحان المرجع السابق.ص: 72.

(3) محمد المصباحي: "من المعرفة إلى العقل: (بحوث في نظرية العقل عند العرب)". دار الطليعة. بيروت. ط 1. 1993 ص: 126

وشوقا إلى الخلاص و الكمال والإتحاد بالمطلق، فإنه انتقال من الكثرة إلى الوحدة؛ من العقول الجزئية المشدودة إلى أصولها الحسية، إلى العقل الشامل؛ عقل الإنسانية جمعاء، من التجمع إلى التوحد، من فكر الجماعة إلى فكر الفرد، من الموجود في نقصه إلى الوجود في ثباته وكماله، من الزمني الزائل إلى الأبدي الخالد، من المتناهي المحدود والفاني إلى اللامتناهي المطلق الكامل. من الأحوال المؤقتة السريعة إلى الحال الدائم المستمر، من الأحوال إلى الجوهر، من المدن الناقصة الأرضية إلى المدينة الكاملة السماوية. وبعبارة جامعة، من المنفصل إلى المتصل.

تلك هي المفردات المتقابلة بين طرفي الاتصال، تقابلا منطقيا، وجوديا، ومعرفيا.

وبهذا المنطق الجدلي، الضدي بين القضية و نقيضها، يكون المركب هو التحول والصيرورة، التحول في الطبيعة؛ طبيعة العقل من إدراك المعقولات إلى مصدر لإنتاجها. وتحوّل في طبيعة المعرفة من كونها معرفة إلى صيرورتها حقيقة. وفي المحصلة، تحوّل في الطبيعة الوجودية للإنسان. وهي لحظة الانفلات الأنطولوجي التي يتحول فيها من كونه إنسانا إلى أفق مضاد له كإنسان؛ أفق عند مستواه ينتفي الشرط البشري، البدني، والمعرفي، ليتحقق الشرط الإلهي في وجوده، فيصير أحد موجودات العالم، فتنتهي الرحلة وتتحقق الغاية، فيصير إنسانا إلهيا. وعن بلوغ الإنسان هذا المستوى الوجودي، يقول ابن باجة: "**ومتى حصلت له هذه الرتبة، صار في حال لا تصارعه فيها الطبيعة، ولا تنازعه النفس البهيمية**". وفي نفس السياق يقول في "رسالة الوداع": "**فإذا حصل الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها، والنفس وقواها. صار كما يقول أرسطو، في سكينة وفرح**".

بهذا التحول في الطبيعة الوجودية والمعرفية للإنسان، وببلوغ هذا السقف الميتافيزيقي، يحصل تحول في طبيعة علاقته بالمكان [المدينة]، وفي طبيعة علاقته بالزمان [التاريخ].

فالاتصال بهذا الاستعمال والتصريف الفلسفي الباجي المخصوص والمتفرد، هو رحلة المتوحد، الواحد عبر توحده من الكثرة إلى الوحدة التي عند أفقها يصير العقل، والتعقل، والمعقول، والعاقل شيء واحد. وعن تحول العاقل إلى عقل يقول ابن باجة: "**ويرى العقل ببصيرته تلك المعقولات فيه، فلا يحتاج عقل الإنسان إلى قوة جسمانية يفعل بها، بل يفعل بصورته، بأن يعقل ذاته التي هي عقل، فيكون فعله هو عقله**". وبذلك تتحقق وحدة العقل، ووحدة المعرفة، ووحدة العارفين(الفلاسفة)، ووحدة المدينة. ويلخص أحد المهتمين بفلسفة ابن باجة موضحا فكرة الاتصال عنده، حيث يقول: "**ينطلق ابن باجة في تحليله لتجربة ممكنة للاتصال من معاينة محدودية الإنسان**

وتناهيه، إن على مستوى موجوديته، أو على مستوى معرفته، أو على مستوى واقعه الاجتماعي/ القيمي، لذلك كان الاتصال بالتعريف هو الرغبة في لقاء المحدود باللامحدود، وفي تجاوز عتبة التناهي إلى فضاء اللاتناهي، وفي تجاوز المعرفة إلى الحقيقة، والمدينة إلى التوحد"[1]. و"الاتصال" بهذا المعنى، يحمل مجموعة من الدلالات والمضامين: فهو تحقيق التوحد الكامل والكلي والشامل. وهو لقاء بين طرفين، أولهما الإنسان باعتباره موجودا متكثرا ومتعددا. وثانيهما العقل الكلي المفارق(الله) باعتباره واحدا أوحدا.

والاتصال كذلك فعل تحرري من الطبيعة و ضروراتها، والنفس ورغباتها، والمجتمع وقيمه. وقطيعة مع العقل العملي، والانخراط في العقل النظري. وهو سعي للحقيقة المطلقة، المطابقة للموجود الحق، والاستغناء عن المعرفة المرتبطة بالموجود الزائل، رغبة في تحقيق كينونة متعالية.

وبالجملة نقول: إن النقص هو ما يبرر فعل الاتصال، وتحقيق الوصول. فالنقص هو ما يدعو الإنسان للحركة، وأن يكون محركا لذاته، "وذلك على أثر النقص في صلب حقيقة الإنسان، ويتمثل هذا المنعرج في استدعاء المفهوم المضاد لمفهوم النقص وهو الكمال." وفي هذا يقول ابن باجة: "وكذلك الإنسان ما لم يكمل فهو ناقص". وبالنسبة لابن باجة، فإن النقص ليس صفة جوهرية في الإنسان، وملازمة لوجوده، بل هو عيب، وهو ما يتيح إمكانية التجاوز وبلوغ الكمال.

هذا هو الإطار العام الذي تتحرك فيه نظرية الاتصال الباجية. والإشكال الأساسي الذي تطرحه هذه النظرية هو: ما أساس الاتصال، و كيف السبيل إليه؟ هل أساسه المنة الإلهية، أم التدبير الإنساني؟ طريقه العقل والصعود، أم الفيض والهبوط؟ وتجليه معرفي، أم تجلي وجودي؟

أساس الإتصال:

إن العقل باعتباره هبة إلهية، و "أعدل الأشياء قسمة بين البشر" فهو، إذن، امتلاك طبيعي يحوزه الإنسان، وهو ضارب بجذوره في أعماق المجال الميتافيزيقي، مما سيضمن الأمل في الارتقاء نحو الكمال، وتحقيق الاتصال.

بالنسبة لابن باجة، فإن طريق الاتصال والسبيل إليه هو العقل لا غير، باعتباره كائن ميتافيزيقي، وبالتالي، فامتلاك الإنسان إياه يخلق لديه الاستعداد والرغبة في الارتقاء إلى هذا المستوى

---

(1) محمد المصباحي: المرجع السابق. ص: 116.

الميتافيزيقي. وبهذا تتأكد فكرة التعقل والصعود، وتبطل فكرة الفيض والهبوط عند ابـن باجـة. وفي هذا السياق يوضح الجابري قائلا: إن فكرة الفيض غائبة تماما عـن مجـال تفكـير ابـن باجـة، وإذن فطريق الاتصال سيكون صاعدا وليس هابطا، سيكون بارتقاء الإنسان في مدارج الكمـال العقلـي وليس بفيض الإلهي"[1]. لكن كيف يتعقل العقل العقول وهي الكائنات الميتافيزيقيـة المتعاليـة، فهـو مجرد استعداد حاصل لدى جميع الناس؟

لكي يتحول العقل إلى فاعل، فيمارس فعل التعقل، ينبغـي أن يـستند إلى "العلـم النظـري". فالمعقولات الميتافيزيقية هي موضوع العلم النظري. "فالعلم النظري يشكل قاعـدة أساسـية بالنـسبة للمتصل/ الفيلسوف، لتحقيق تجربته الاتصالية السعيدة"[2]. لكن العلم النظـري كاسـتراتيجية يلجـأ إليها المتصل لتمكين العقل من تحقيق الاتصال، ما يلبث أن يتحـول إلى"علـم أقـصى"[الـذي يدركـه السعداء وهو العلم في وحدته وكمال نظامه]، لأن "واقع المعرفة النظرية العلمية يدل على أن هنـاك انفصالا أنطولوجيا بين الإنسان والعقل، واتصالا معرفيا بينهما. وهذا ما يبرر الحاجة إلى الاتصال، ويرسم إستراتيجيته المتمثلة في تحويل الاتصال المعرفي العابر إلى اتصال أنطولوجي دائم"[3].

فالعلم النظري تحقيق للمعرفة؛ معرفة الطبيعة وظواهرهـا، ولا يتجـاوز ذلـك، فهـو مجـال استعمال العقل لفعل التعقل. أما "العلم الأقصى" فهو بلوغ الحقيقة، وبالتالي الاستغناء عن المعرفـة، وتوقف عن الاستعمال، لأنه ليس هناك ما يدعو للحاجة إلى الاستعمال. لأن الانتقال مـن المعرفـة إلى الحقيقة هو انتقال من التعقل إلى العقل في ذاته، وهـو المـستوى والـسقف الـذي لا يمكـن عنـده الفصل بين العاقل والتعقل والعقل؛ أي هو السقف الذي يتحـول فيـه الإنـسان إلى عقـل في ذاتـه، مجاور للعقول المفارقة، فيكون كائنا ميتافيزيقيا(إلهيا) خالدا، وتلـك هـي الـسعادة القـصوى. وعـن فضل هذا العلم يقول ابن باجة: "أما من بلغ بعلمه مرتبة العلم الكلي، فإن الحاصل له إنما هو الأمر الدائم". وعند هذه الحال من الوجود الدائم، يعي الإنسان حقيقة ذاته، ويـدرك الأشـياء في ذواتهـا، والكائنات في كمالاتها وسرمديتها وثباتها؛ هي أن يكون النور بصرا. وفي هذا يقول ابن باجة: "وأما

(1) محمد عابد الجابري "نحن و التراث" مرجع سابق. ص. 198.

(2) محمد المصباحي: "من المعرفة إلى العقل" مرجع سابق. ص. 119.

(3) المرجع نفسه. ص. 117.

السعداء، فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يبصرون الشيء نفسه، فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان ذلك ينزل منزلة السعداء"[1].

إن السعادة عند هذا الأفق لا تتحقق إلا بالعلم الأقصى الذي لا يتم إدراكه إلا بالتوحد، ولذلك فالسعداء ـ سعادة دائمة ـ هم الفلاسفة المتوحدون. والتوحد هو الذي يمكّن من تحقيق السعادة دونما حاجة إلى المدينة. وفي هذا يقول ابن باجة: "**وهذه كلها [أي السعادة] قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة**". وتعليقا على هذا الموقف يقول أحد المفكرين: "**إن هذا الضرب من شد الإنسان إلى ما هو إلهي إنما يساعدنا على فهم طبيعة الموقف الذي يجعل ابن باجة يعتبر بلوغ السعادة أمرا قد يتم من غير حاجة إلى المدينة**"[2]. وبالتالي فإن العامة، ونظرا لقصور مداركهم العقلية، وافتقادهم لخاصية "الدوام"، فإن السعادة التي يحوزونها، هي سعادة مؤقتة، مرتبطة باللذة الجسدية، ولذلك فهي تزول بزوال اللذة، وتفنى بفناء الجسد.

وتأسيسا على ذلك فإن السعادة عند ابن باجة، لا تأخذ معنى "اللذة"، لأن اللذة مشتركة بين الإنسان والحيوان. ورضا النفس بها مؤقت، لارتباطها برغبات الجسم، بينما السعادة تسمو إلى مستوى الرضا الروحي، فتكون أدوم، وبهذا تتحول إلى غبطة. وابن باجة بتصوره العقلي (الروحاني) للسعادة يختلف عن تصور السفسطائيين الذين تعني عندهم الاستمتاع بالأهواء. وهو يلتقي مع أنصار مذهب السعادة الذين يرون أن السعادة العقلية هي الخير الأعلى، وفي مقدمتهم أفلاطون.

إذا كان الاتصال رغبة سيكولوجية في الكمال، ومطلب روحي للخلاص، فهو هاجس كل إنسان، وبالتالي فالناس كلهم يتحركون إلى أفقه، كل بحسب طاقاته، وإمكانياته، لكن بما أنه أفق ميتافيزيقي متعالي، فإن بلوغه ليس من نصيب الجميع، بل وقف على الخاصة كما يرى ابن باجة.

إذا كان الارتقاء إلى هذا السقف الميتافيزيقي يخضع إلى درجات ومراحل، فما هي هذه المراحل؟ وبما أن كل الناس يحاولون الارتقاء، فأين تنتهي مرحلة ورحلة كل طبقة من الناس؟

إن الاتصال يتوقف على قدرة العقل على تعقل المعقولات، والتدرج في مراتبها، بدءا من المعقول الحسي(الهيولاني) في كثرته وتغيره والتباسه بالمادة، إلى المعقول في ذاته ووحدته وكليته

---

(1) ابن باجة: "رسالة اتصال العقل بالإنسان". نقلا عن: محمد عابد الجابري: "نحن والتراث". مرجع سابق. ص: 139.

(2) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت". مرجع سابق، ص: 104.

ودوامه. وبناءا على ذلك، فإن المعقولات ثلاث مراتب: المعقول في ارتباطه بالصور الهيولانية ـ المعقول مجردا عنها (أي في ذاته) ـ المعقول الذي ليس له بالهيولى صلة؛ أي الذي هو من طبيعة عقلية مجردة. وفي مقابل هذه المراحل الثلاث من المعقولات، فإن هناك ثلاث طبقات من الناس، تتفاوت من خلال درجات المعرفة ومستوى الاتصال:

أ- مرتبة الجمهور: الذين يدركون المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها.

ب- مرتبة النظار الطبيعيين (العلماء والرياضيين): والذين هم بخلاف الجمهور يدركون المعقولات في ذاتها، ثم في ارتباطها بموضوعها ثانيا.

ج- مرتبة السعداء (الفلاسفة): وهم الذين يرون الشيء نفسه، مجردا عن المادة؛ أي يدركون المعقولات الكلية. يقول عنهم ابن باجة: "ثم يرتقي صاحب العلم الطباعي مرتقى آخر، فينظر في المعقولات، لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية، ولا روحانية، بل من حيث إن المقولات أحد موجودات العالم. فإذا حصل له من هذه المعقولات معقول ما؛ أي إذا جعلها موضوعا للتعقل، أدرك درجة العقل المستفاد، وأصبح بإمكانه حينئذ الاتصال بالعقل الفعال. هذا الاتصال الذي سيجعل منه هو إياه."

يظهر من خلال هذا المسلك التراتبي لعملية الاتصال الذي رسمه ابن باجة أمران:

الأول: أن المعرفة العقلية وحدها هي التي تقود الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه، ومعرفة العقل الفعال (الاتصال).

الثاني: بما أن الترقي في هذا المعراج الصاعد لا يكون إلا بالعقل، فإنه من نصيب الفلاسفة فقط. "فالذي يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة أو معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها"[1].

فالفيلسوف هو وحده القادر على التعقل؛ تعقل المعقولات وتحقيق الكمال، وذلك لأنه مؤهل بطبعه الفلسفي للنظر العقلي. "ومن هنا فابن باجة يذهب إلى أن المعرفة العقلية لا تتهيأ لكل

(1) كمال اليازجي/ انطوان غطاس كرم: المرجع السابق. ص: 657.

الناس، ولا يدرك المعرفة العقلية الخالصة إلا نفر قليل من الناس، وهم المتوحدون النوابت[1]. ولذلك فالاتصال إمكانية فلسفية متاحة للفلاسفة فقط.

يصور ابن باجة مراتب الاتصال، وقدرة كل فئة على بلوغ المستوى المتاح بلوغه من خلال مثال بليغ عن الشمس واختلاف درجات إدراكها، حيث يقول: "**كما تظهر الشمس في الماء، فإن المرئي في الماء هو خيالها لا نفسها، والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء ويعكس ذلك إلى مرآة**". فهناك من يدرك الشمس مباشرة عن طريق الإبصار، وهم الفلاسفة. وهناك من يدرك صورتها منعكسة في الماء، وهم النظار. وهناك من يدرك صورتها المنعكسة في الماء، منعكسة في المرآة، وهم الجمهور. والمقصود بالشمس هي "العقل الفعال". يوضح هذا التراتب في الاتصال بقوله: "**وكذلك حال هذا العقل، فإننا لا نراه بذاته، بل نراه مع غيره، كما نرى الشمس مثلا و نحن في الماء، ثم نراها ونحن في الهواء. والهواء قد يغلظ ويكدر ويكون أصفى. فإن هذا العقل لا نقدر أن نراه بذاته، بل نرى أثره في غيره، فلذلك نراه في بعض المعقولات رؤية هي أقرب من ذاته، وفي رؤية هي أبعد، ويراه الراءون برؤية متفاضلة على بصائرهم كما ترى الشمس على تفاضل الإبصار. فأما رؤيته بذاته، وهي ممكنة، فكرؤية الشمس بدون متوسط إن أمكن ذلك، أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها إن وجد ذلك**"[2]. ومعنى هذا أن العقل الفعال في اتصال دائم مع الإنسان، ولكن هذا الاتصال مراتب ودرجات: فالجهور لا يشعرون به لأنهم لا يدركون المعقول من خلال المحسوسات، فهي حاجز كثيف بينهم و بينه(كمن يرى الشمس في الماء). أما النظار فهم أقرب منه، ولكنهم لا يتصلون به مباشرة، لأنهم إذ يعقلون المعقولات، يفعلون ذلك انطلاقا من الخيال. أما السعداء(الفلاسفة) فليس بينهم وبينه حاجز، إذ يرونه مباشرة.

إن هذا التمييز الذي يقيمه ابن باجة بين هذه الطبقات الثلاث، هو في حقيقة أمره وضع للحدود الفاصلة بين جمهور العامة والفلاسفة المتوحدون. والهدف من ذلك هو التأسيس للعقلانية و الانتصار لسلطان العقل، لتعزيز النزعة الفردية وإثبات فعاليتها، لكن ليست الفردية السلبية التي تنفر من الجماعية وتواجهها، بل الفردية التي يهذبها التوحد؛ فيتوحد بها مجتمع المتوحدين الذين لا

---

(1) محمد الفيومي: "تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس". دار الجيل. بيروت. ص: 340.

(2) ابن باجة: "رسالة الوداع". نقلا عن: محمد عابد الجابري: المرجع السابق. ص: 200.

تكون عزلتهم عن المجتمع عامة ولا تامة. وفي هذا السياق يقول أحد المفكرين المعاصرين: "**أقول إن تفرقته بين هذه الطبقات الثلاث، إنما كان أساسها تقديس العقل من جانبه ورفعه فوق كل كلمة؛ رفعه إلى أسمى مكانة: مكانة تقديس الفرد المتوحد، هذا الفرد الذي لا يعد منعزلا تماما عن المجتمع، بل إنه يمكنه أن يعيش مع متوحدين مثله**"[1]. وفي المعنى العميق والبعيد، إنما يريد ابن باجة أن يحدد الفضاء الذي يمكّن من تنمية العقل وتربيته على التفكير الحر الخالص من الخيالات، والمرتفع عن الحسيات؛ يريد أن يؤسس للنخبة (المتوحدين). ويصور الفرق بين النخبة والعامة في احد أشعاره "قائلا:

قوم لهم فكرة تجول بهم	بين المعاني أولئك الرتب
وفرقة في القشور وقفوا	وليس يدرون ما طلبوا
لا يتعدى امرؤ جبلّته	قد قُسّمت في الطبيعة الرتب[2]

إستنتاج: في خصوصية تجربة الاتصال عند ابن باجة:

من خلال فكرة الاتصال، يتبين لنا بوضوح مدى عناية ابن باجة بالإنسان، ويتجلى بالتالي، حقيقة منهج التوحد كاستراتيجية فلسفية، لا مناص منها لتحقيق الهدف النهائي "**فالإنسان كان هو محور فلسفة ابن باجة وهمه الأول، وخاصة فيما يتصل بمسألتي التوحد والاتصال، والذين يحقق عبرهما حقيقة وجوده**"[3].

إن تجربة الاتصال مغامرة وجودية. والتوحد كسبيل إليها هو محاولة اكتساح الذات للميتافيزيقا، وتحويل "الانتظار" إلى حركة نحو المنتظر، والإقدام على مبادرة الصعود الذاتي، دون انتظار منة الفيض والهبوط. هي ـ أي تجربة الاتصال ـ انفصال عن المكان أو المدينة، ومفارقة للزمان

---

(1) عاطف العراقي: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" مرجع سابق، ص: 657.

(2) نقلا عن : أحمد أمين: "ظهر الإسلام"، مرجع سابق. ص: 239.

(3) بركات محمد مراد: "فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي" مجلة: "الجمعية الفلسفية المصرية". ص: 209.

أو التاريخ، والانخراط في علاقة بالأبد أو المطلق. ففضاء الاتصال "يخلو من مظهر المدينة والتاريخ، والأخلاق، والمعرفة"[1]. فهو مسيرة تجاوزية علميا وعمليا ووجوديا.

إن تجربة الاتصال بهذه الخصوصية الفلسفية الباجية، هي ما حدا بابن رشد أن يشيد بها ويقر بحقيقتها، حيث قال: "إن هذه الطريقة لعمري حق". وقد اعترف بسبقه في هذا المجال؛ أي الطريقة التي عالج بها مسالة الاتصال. وابن باجة نفسه يؤكد هذا السبق في تعليقه على فلسفة الفارابي وكيفية تعاطيها مع إشكالية الاتصال، حيث يقول: "لكن لا أحد في جميع كتبه[الفارابي] التي وصلت الأندلس هذا النحو الذي وقفت عليه. وسنبين لك ذلك من قولي فيها أن هذا النحو من النظر، إنما تبين لي فقط". يظهر من قوله هذا، أنه أول من تكلم عن الإنسان بهذه الطريقة المخصوصة، وأول من وضع له خطة يواجه على ضوئها مصيره بذاته.

وقفة نقدية:

من السؤال عن الماهية إلى الوقوف على الغاية:

من السؤال عن الماهية، أو مقومات الوجود التي عطلها المتناهي، وصولا إلى أفق الغاية التي هي تحقيق لهذه الماهية، واستكمال مقومات الوجود، كانت رحلتنا الاستكشافية لمفهوم "الإنسان" عند ابن باجة. بين هذين الحدين كانت حركة الإنسان "المتوحد"؛ حركة وصف من خلالها "بأنه وسط". وأن الغاية التي تحرك هذا الإنسان "الوسط" من أجل تحقيقها، هو ما جعله أيضا يتصف بأنه إنسان "إمكانية".

مع نهاية هذه الرحلة الاستكشافية لمفهوم الإنسان ولغاياته، ستكون وقفتنا نقدية. وقد أرجأنا النقد إلى هذه اللحظة؛ لحظة الوقوف على تجربة الاتصال في فلسفة ابن باجة، وذلك لسببين:

الأول: ويتمثل في أن الاتصال هو الأفق الذي تنتهي عنده حركة المتوحد، مما يسمح لنا بتقييم مراحل هذه الحركة و نتائجها بصورة شاملة.

الثاني: ويتمثل في أن فكرة "الاتصال" هي الإطار العام لفلسفته حول الإنسان بعامة. ففلسفة ابن باجة حول الإنسان هي فلسفة في كيفية تحقيق الاتصال.

---

(1) محمد المصباحي: "من المعرفة إلى العقل" مرجع سابق. ص: 125.

ونحن في وقفتنا النقدية هذه، حاولنا أن نستعير من الرياضيين طريقتهم في "البرهان بالتراجع"؛ أي فحص المقدمات والنتائج الجزئية لمفهوم ووجود الإنسان من خلال النتيجة العامة، و هي تحقيق تجربة الاتصال:

إن التفكير في "الاتصال" بالتوصيف الذي ذهب إليه ابن باجة، هو إحالة للعقل على اللامعقول، وإقحامه في فضاء غير متجانس مع طبيعته. والتفكير في أفق اللامعقول هو ضرب من الخيال، والخيال إزاحة لمهمة الفلسفة، وإقالة للفيلسوف وإخراجه من فضاء المعقول والمفكَّر فيه، وحضور للفنان والأديب والصوفي، فالخيال بالنسبة لهؤلاء هو منبع الإلهام والعطاء. "إن فكرة الاتصال بالمعنى الذي ذهب إليه ابن باجة، تعبر عن مفارقة منطقية. فهي لا تستند إلى أي دليل منطقي، ولا برهان علمي. حتى أن المقاربة الفلسفية أفلتت من التنظير العقلي إلى الخيال الصوفي. فهناك مسحة صوفية للموضوع أكثر منها إضاءة عقلية." إذ العقل هو إمكانية القبض على المعقول، ومن ثم فإن التعقل الذي جعله ابن باجة وسيلة للاتصال يحوّل الإمكان إلى استحالة؛ استحالة تحقيق رغبة الاتصال، باعتبار أن هذا الأخير، كما فهمناه من فلسفته، هو مسألة روحية روحانية، وذاك أمر يتعارض مع العقل والعقلانية التي يدعو إليها. ونشير هنا، إلى أنه رفض التصوف وهاجم المتصوفة، وأعاب عليهم طريقتهم في الوصول والاتصال، وحكم عليهم بالوهم والخيال، بينما المسحة الصوفية طاغية على فكرة الاتصال عنده. ولسنا ندري إن كان ابن باجة نفسه قد حقق تجربة الاتصال هذه، فهو لم يشر إلى تحقيقه لهذه التجربة في كتبه ورسائله، وإذا لم يحققها، فلسنا ندري إن كان سبب ذلك هو الموت المفاجئ الذي تخطفه في منتصف العمر، أو أن محاولته فشلت؛ فشلا يمكن معه القول إن الاتصال بهذه الكيفية، وهذه الطريقة مستحيل، ويجب بالتالي، إعادة النظر في الوسائل والأدوات والمنهج، وبالتالي إعادة النظر في مقاربته من الوجهة الصوفية، وربما ذلك أقرب إلى حقيقة الاتصال وإمكانية تحقيقه، خصوصا وأننا قد لاحظنا أن مضامين الفكر الصوفي، حاضرة بقوة في خطابه الفلسفي، وإن لم تكشف عنها مقولاته الفلسفية صراحة: "فالواحد"، "الوصول"، "الواصل"، "العارف"، "الإشراق"، "الإبصار"، "النور"، "الروحي"، الروحاني"...كلها مقولات يرددها كثيرا في كتابه "تدبير المتوحد"، وهي تكشف عن المسحة الصوفية بقوة وكثافة ووضوح. وبهذا نقول: ربما أراد ابن باجة أن يفلسف التصوف بطريقة العقل، فأخفق.

إستنادا إلى هذه المقدمات النقدية، نصل إلى نتيجة، هي بالضرورة المنطقية نقدية: حيث نقول، بخلاف ما قال ابن باجة، إن الإنسان "الوسط" أو "الواسطة" كما حدّه هو بها، يبقى "واسطة" في

حالة واحدة، هي حالة عدم تحقيق تجربة الاتصال، لأنها في نظرنا، إن تحققت، فإنه قد يتحول من كونه 'إنسان وسط' بين الواقعي والميتافيزيقي، إلى كونه طرفا ميتافيزيقيا خالصا. وهذا أيضا في نظرنا مستحيل، لأنه تجاوز لطبيعته الإنسية. ونفس الشيء ينطبق على الإنسان كونه 'إمكانية'، فتحقيق الاتصال يلغي هذه 'الإمكانية' كخاصية وجودية، لأن 'الإمكانية' هي انفتاح على المطلق، وسعي دائم نحوه لن يتوقف، ولم يتحقق. وبذلك يضل الاتصال إمكانية قائمة. وهذا هو السر في شوق الإنسان وتعطشه المستمر نحو الكمال، وهو أساس والصعود.

هذا عن الاتصال وإمكانية تحقيقه. أما عن المتصل، وهو الإنسان، فإن هناك سؤال خطير ومثير يطرح نفسه بصدد كينونته ووجوده، وعلاقته بالزمان والمكان: فإن وصْل المتصل [الإنسان] بأفق الاتصال، وهو السقف الميتافيزيقي النهائي، هو في الحقيقة تغييب للإنسان عن ذاته وعن مجتمعه، وإخراجه من التاريخ. هو استلاب لوجوده كإنسان. فالصفات التي نعته بها ابن باجة في حالة تحقيق الاتصال: بأنه 'هو العقل في ذاته'، وهو الكل، وهو الخالد ومالك الحقيقة. ومقابل ذلك إلغاء صفات: التناهي، الزمني التاريخي، الواقعي والجسماني، تعكس بعمق ووضوح مفارقة منطقية ووجودية:

فهي مفارقة منطقية، لأنها تطرح متقابلات ومتضادات لا تنتهي إلى مركب يجمع بينها. فالإنسان المعروف بتناهيه ونقصه لا يمكن تصوره أبديا وخالدا إلا في العالم الآخر، فهل يمكن القول بهذا المعنى أن فلسفة ابن باجة هي تنظير للإنسان في العالم الآخر؛ إنسان ما بعد عالم الشهادة؟ وهنا يتداخل الديني مع الفلسفي.

وهي أيضا مفارقة وجودية، لأننا لا نتصور الوجود الإنساني إلا في فضاء التناهي والمحدود والطبيعي والواقعي والتاريخي، **'فالأنا لا يمكن أن يظهر ظهورا حقيقيا ومعززا إلا داخل أفق التناهي الزمني والوجودي والتاريخي، ولا يمكن أن يوجد إلا في بيئة تحكمها علاقة تلازمية كانت أو تقابلية تشابهية أو اختلافية، أما عندما يتوحد الأنا «عن» الآخر كيفما كان فإنه يسمى غائبا حتى عن ذاته، أي يسمى الأنا هو، والذات غيرا والحضور غيبة'**[1].

إذا كان المتصل [الإنسان]، لا يكتسب معناه ولا يكتمل وجوده إلا في عالم الكمال هناك، فما هو المعنى الذي نعطيه له هنا، في عالم النقص؛ العالم الطبيعي؟ هل هو إنسان أم شيء آخر؟ أو

(1) محمد المصباحي: 'من المعرفة إلى العقل'، مرجع سابق. ص: 131.

هل هو مشروع إنسان كامل، بالمعنى الذي ذهب إليه سارتر في نظرته الوجودية له؟ لكن سارتر لا يؤمن بعالم المطلق وانتقال الإنسان إليه. فما هي الصفة التي نعطيها للإنسان في لحظته الوجودية المؤقتة هذه؟

إن حقيقة الإنسان في عالم ما قبل الاتصال لم يعطها ابن باجة حقها في التوضيح. فقد قال بأن "**الإنسان ناقص ما لم يكتمل**"، فإن النقص من الخواص الجوهرية للإنسان في مقابل الكمال الذي هو خاصية إلهية.

إذا كان المتصل لحظة الاتصال، يضع نهاية وحدا للمعرفة، لقبضه على الحقيقة وخروجا من الطبيعة لدخوله عالم الخلود، فإن هذا يعني توقف الصيرورة ونهاية التاريخ، وتعطيل لحركة الحياة وغياب للمجتمع. فالاتصال بهذا التصور يضفي على الإنسان مسحة عدمية.

هناك مفارقة أخرى في السياق العام لفلسفة ابن باجة حول الإنسان: فمقابل هذه النظرة الطوباوية التي لاحظناها طاغية على النتيجة المترتبة عن فلسفته حول الإنسان، وهي "تجربة الاتصال"، فإن مناقشته للمفاهيم الأخرى المرتبطة بالمقدمات السابقة على النتيجة [فكرة الاتصال]، من مثل مفهوم الإنسان وأفعال المتوحد، والعناصر المكونة لوجوده ولطبيعته، قد اتسمت بالنظرة الواقعية: فهو حينما يقول أن "**الإنسان فيه أمور كثيرة وإنما هو إنسان بمجموعها**"[1]، فإنه يشير إلى العناصر الأساسية التي تدخل في تركيبه الوجودي، وهي المادة و الإحساس والحيوانية، والتعقل... وبالتالي فهو لا يذهب مذهبا صوفيا، إشراقيا ولا فلسفيا طوباويا، فيسقط من الإنسان الوجود الحيواني المادي، لأن ذلك يمس طبيعته المزدوجة المؤلفة من روح ومادة "**فالروح الحيوانية ليست في مبدئها نقيضا للروح العقلانية، ولكن فقط يجب أن تكون خاضعة لها**"[2]. فلا هو إلى المادة مشدود ولا هو في الروح متماه، بل هو كالوساطة بينهما؛ أي من "**تلك السرمدية والكائنة الفاسدة**". "**فلا شيء محتقر في الإنسان، ولا شيء فيه يجب إماتته أوالتخلص منه، بل الإنسان كل، ولا يستقيم هذا الكل إلا بأجزائه جميعا**"[3].

بهذه النظرة الواقعية للإنسان، نلمس أن ثمة تمشيا بين منطق تفكير ابن باجة وروح القرآن في نظرته إلى الإنسان، وهي نظرة متوازنة، تجمع بين الروح والمادة. وهذا ما يعكس بوضوح، تأثره

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مرجع سابق. ص: 88.

(2) روجيه غارودي: "الإسلام و الغرب"، مرجع سابق. ص: 200.

(3) محمد عابد الجابري: "نحن و التراث"، مرجع سابق. ص: 191.

بمرجعيته الثقافية العربية الإسلامية. وما يؤكد قولنا هذا هو إحالته المتكررة على الآيات القرآنية في سياق مناقشته لحقيقة الإنسان عنده، خصوصا في كتابه "تدبير المتوحد". وبهذا فإذا كان الخطاب الفلسفي الباجي يتصف بأنه "علمي علماني" كما يرى الجابري، والذي يعني به "تحرر فلسفته التام من شاغل التوفيق بين الدين والفلسفة"[1]، لم يمنعه هذا التحرر من التعاطي مع ثقافته الإسلامية، والاستفادة منها لبلورة تصوراته الفلسفية. فهو لا يفكر خارج مرجعيته الإسلامية. وبالتالي فلا يجب أن نقرأ نصوص ابن باجة في علاقاتها بأفلاطون وأرسطو، بل يجب قراءتها أيضا في علاقاتها بالإسلام. وبهذا تتميز رؤية ابن باجة للإنسان، بأنها رؤية فلسفية إسلامية عقلانية.

بهذه النظرة الفلسفية المتسمة بالواقعية عن الإنسان نكون مع ابن باجة أمام تحول في اتجاه الفلسفة: من فلسفة في الوجود إلى فلسفة في الفعل. ففلسفته حول الإنسان يحكم أفقها غاية روحانية، هي التأمل والتفكر في فعل الله الخلاق، ليتمكن الإنسان "المتوحد" بفضل رابطة التنزيل، أن يتوحد مع مشيئة الله، فتكون أفعاله إلهية، وبذلك يكون "إنسانا إلهيا".

وما يؤكد أن فلسفة ابن باجة حول الإنسان هي "فلسفة في الفعل"، هو أن "التدبير" عنده ينصب على الأفعال، وترتيبها وتوجيهها ـ عقليا ـ في اتجاه تحقيق تلك الغاية الروحانية السامية. وهنا نجد ابن باجة يختلف عن الفلاسفة الإغريق حول الإنسان، فنظرتهم إليه مرتبطة بـ فلسفة الوجود، إذ نجد أبرز ممثليها وهو أرسطو يهتم بتحديد وتصنيف الكائنات وبيان ماهياتها وطبيعتها. وإذا أردنا أن نبحث عن المسوغ للاتجاه من فلسفة الوجود إلى فلسفة الفعل نقول: إن التنظير حول الإنسان من حيث وجوده وطبيعته، بلغ أفقه إلى حد التكرار، إذ نجد أن الفلاسفة الذين جاؤوا بعد أرسطو لا يكادون يضيفون جديدا لما أتى به هذا الأخير حول الإنسان. ولهذا فالمطلوب هو "استعمال ما توفره العلوم النظرية التي بلغت اكتمالها من أفلاطون إلى الفارابي"[2]. وبناءا على ذلك ففلسفة ابن باجة حول الإنسان هي فلسفة في الاستعمال، وليست فلسفة في الاستكمال، وبالتالي فإن حديثه عن أصناف الأفعال الإنسانية ومراتبها و"الصور الروحانية" وكيفية تعقلها، هي ضرب من فلسفة الفعل وكيفية الاستعمال. وبهذا الاستعمال، فإن البعد الإنساني حاضر بقوة في فلسفته، مما جعلها تتسم بأنها فلسفة حول الإنسان. و في هذا السياق يقول أحد المفكرين: "إنك إذا حللت أفعال

---

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق. ص: 191.

(2) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت"، المرجع السابق. ص: 104.

المتوحد عند ابن باجة تستشعر بأن البعد الإنساني في حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله[1].

إن صفة "الفعل" التي اكتسبتها فلسفة ابن باجة، هي ما يعكس طموحها إلى التغيير، مما يجعلها بحق فلسفة للتغيير، تغيير الوضع الذي آل إليه إنسان عصره [الإنسان التاريخي]، وتخليصه من الجمود الذي سيطر على تفكيره لارتباطه بـ"الصور الهيولانية" التي هي المحرك الأساسي لفكر الجماعة، و من التكرار الذي فرضه الموروث على مستوى القيم والأفكار والتصرف، فتتكرر صورة ونموذج الشخصية التقليدية لتمنح "المدينة الناقصة" فرصة الاستمرار.

بهذه الفلسفة في الفعل أو "الاستعمال" والطموح إلى التغيير، أراد ابن باجة أن يصلح الإنسان الطبيعي/ التاريخي الذي أفسده المجتمع.

ومن هذا المنطلق يمكن القول، إن متوحد ابن باجة رغم الصورة الطوباوية التي رسمها لشخصيته، والطابع الروحاني لوجوده، إلا أنه لا يمكن فكه وفصله عن تاريخيته: فقد عاصر ابن باجة دولتان متداخلتان، وهما تمثلان إطارين تاريخيين لنموذجين من الإنسان، هما:

1. دولة المرابطين التي ساد فيها الجهل والتقليد والتكرار والتزمت الفكري والجمود العقلي، وهيمنة الجماعة على الفرد، و الإيديولوجيا على المعرفة. وبالتعبير الفلسفي الباجي هي "المدينة الناقصة"، وبالتالي فالإنسان الذي أنتجه هذا الوضع السياسي والاجتماعي المرابطي، هو إنسان مريض فكريا: أفعاله بهيمية، لم يتجاوز تفكيره مستوى تعقل "الصور الهيولانية"، ولم يتمكن من الانفلات من قيود هذه الجماعة.
2. دولة الموحدين التي كانت فكرية المنطلق. دخلت في مواجهة مع دولة المرابطين، ولهذا فالثورة الموحدية نظّر لها ومهد لقيامها فرد واحد متوحد هو المهدي ابن تومرت. فحول هذا الواحد المتوحد وفكره، تشكلت والتفت الجماعة السياسية، وهي جماعة النخبة؛ نخبة الموحدين "المتوحدين"، فتمكنت من تحقيق حلمها الفكري ومشروعها السياسي، فكانت النتيجة قيام دولة على أرض الواقع، هي دولة الموحدين. وبهذا، فهي تمثل الإطار الفكري والسياسي للإنسان المتوحد. وبهذا يبقى الفرق بين مشروع ابن تومرت ومشروع ابن باجة، كما يرى الجابري، في وسيلة وأداة التغيير. فالأول كان رجلا من العامة، خارج السلطة، فكان طبيعيا أن يلجأ إلى السياسة كوسيلة فعالة لتحقيق مشروعه. أما الثاني؛ أي ابن باجة، فكان داخل

---

(1) عاطف العراقي: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" مرجع سابق، ص: 127.

جهاز الحكم، فرأى عجز السياسة عن تحقيق مدينة المعرفة والفضيلة، فلجأ إلى المعرفة والنظر الفلسفي[1].

نعود إلى المفارقة الفلسفية التي اتسم بها طرح ابن باجة لمفهوم الإنسان ولوجوده ولغاياته، أو الانزلاق المنهجي الذي وقع فيه إذا جاز لنا أن نصفه كذلك. فهو من جهة يؤكد على واقعية الإنسان وتاريخيته، وفي نفس الوقت يدعوه إلى إحداث قطيعة مع الطبيعي/ الجسماني، والواقعي/ الاجتماعي، والتاريخي/ الزمني، ليغيب هنا، ويحضر هناك. فالنظرة المتوازنة والمتكاملة للإنسان هي التفاعل والتواصل المستمر بين المادي والروحي، الواقعي والمثالي، التاريخي والميتافيزيقي، وهي نظرة واقعية، تنسجم تماما مع التصور الإسلامي للإنسان. فالروحانية المفرطة التي وقع فيها ابن باجة، والتي قادت إلى فصل الإنسان عن تاريخه وعن واقعه وعن ذاته، هي التي جعلت فلسفته تنخرط في التنظير لإنسان ما بعد عالم الشهادة [الإنسان الميتافيزيقي]. ربما هذا ما يفسر الشاغل الأساسي الذي سيطر على تفكيره، وهو "الخلود" الذي هو الطموح الأقصى والسعادة الأبدية للإنسان. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الأفق: ما هو مصير الإنسان «هنا» في عالم ما قبل الاتصال؛ عالم الشهادة؟ الإنسان الذي أنهكه الدهر و أفسده المجتمع و سار التاريخ ضد مشيئته وإرادته. فالفلسفة العملية هي التي تحيط بالإنسان وتلامس مشكلاته من هذا الجانب؛ جانب ما قبل الاتصال.

فنحن لا نعيب على ابن باجة تفكيره في الاتصال كأفق لسعادة الإنسان، فهو تفكير فلسفي مشروع، ومطلب إتيقي وروحي ملح، بل ما نأخذه عليه هو دعوته للغيبة والفصل والانفصال. فالمطلوب هو أن تكون غيبة وفصل وانفصال للاستكمال من أجل العودة والحضور، للإصلاح والتغيير، فتستكمل المدينة وجودها و تتجاوز نقصها، ويستأنف التاريخ مساره الصحيح. نريدها أن تكون غيبة على شاكلة غيبة "المهدي المنتظر" الذي ينتظر الشيعة عودته التي تكون بداية للعدل والصلاح الذي يعم الإنسانية، كما يعتقدون.

فابن باجة لم يتحدث في سياق طرحه لتجربة الاتصال عن دور الإنسان بعد تحقيق هذه التجربة، ولم يشر إلى ذلك ضمنيا ولا صراحة في كتبه ورسائله المختلفة. وهو ما يعزز مأخذنا عليه، وهنا مكمن المفارقة، فهو أراد أن يهذب الإنسان ويربيه ويبنيه ويصلحه، ولكن من أجل ماذا ؟!

---

[1] محمد عابد الجابري: المرجع السابق. ص: 209.

خلاصة:

بعد هذا الاستعراض لمفهوم "الإنسان" عند ابن باجة، والتحليل لأبعاد ومضامين المقولات الفلسفية التي أحاطت به، نريد أن يكون تركيزنا في هذه الخلاصة على معرفة مدى التأصيل والتواصل في الخطاب الفلسفي الباجي في مقاربته لهذا المفهوم. وذلك تمشيا مع المنهج الذي أعلنا عن الالتزام به في المقدمة، وهو المنهج التاريخي المقارن لتحليل إشكالية الموضوع:

1. لقد بلور ابن باجة فلسفته عن الإنسان حول مفهوم "التوحد"، وهو مصطلح فريد وأصيل في فلسفته لم يسبقه إليه أحد، مفهوم خصص له كتابا بكامله، وهو "تدبير المتوحد"؛ مفهوم أصّل من خلاله المقاربة الفلسفية للإنسان، وأقام انطلاقا منه الحدود الفاصلة بين الفلسفة والتصوف. فـ"متوحد" ابن باجة ليس هو "غريب" المتصوفة. كما أعاد من خلاله الترتيب لمسالة السياسة المدنية ـ التي ستكون موضوع الفصل الموالي ـ

فقد درج في التقليد الفلسفي، بدءا من أفلاطون وأرسطو، وانتهاء بالفارابي، أن تكون الأولوية للسياسة، وأن يتم التناول لمسالة الإنسان في إطار المدينة الفاضلة، حيث يكون كمال الإنسان مشروطا بكمال المدينة. أما مع ابن باجة، فإن المعادلة قد انعكست تماما، حيث أعطى الأولوية لـ"تدبير المتوحد" على "تدبير المدينة"، وبالتالي فالتفكير حول السياسة، يتم من خلال التفكير حول الإنسان، وعليه فكمال المدينة مشروط بكمال الإنسان. ونحن نرى في العلاقة بين الإنسان"المتوحد" والمدينة بهذه الطريقة الباجية المتميزة، أقرب إلى الواقعية والصواب، فالتغيير والإصلاح يبدأ بالنفس أولا "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، فالبذرة قبل الشجرة.

2. في سياق التوحد دائما، يبدو التأصيل و الأصالة واضحا تماما في مقاربته لما يسمى في الفلسفة الغربية المعاصرة بمفهوم "الوحدة"، وفي الفلسفة الوجودية تحديدا. فالتجاور والتقارب بين مفهوم "المتوحد" كإطار نظري وضعه ابن باجة لفلسفته حول الإنسان، ومفهوم "الوحدة" في الفلسفة الوجودية، هو تقارب ظاهري بينهما، حيث يطرح مفارقة في المضمون والأفق، أو الغاية. فمسألة الوحدة، تبلورت حول موضوع "القلق" على الوجود والخوف من الموت، وسبب ذلك هو ربط الفلسفة الوجودية لمصير الإنسان بأفق "النهاية"، وخاصة الوجودية الملحدة. وربط التفكير في مصير الإنسان بفكرة "النهاية"، هو إقحام لفكرة "العدمية" وهيمنتها على هذا التفكير ذاته، وليس هناك أشد ولا أقسى من الخوف من العدم.

فالمتوحد' ليس هو 'الوحيد'. و'التوحد' ليس هو 'الوحدة': إذ 'المتوحد' في القول الفلسفي الباجي، إنسان متفائل، حالم بنهاية سعيدة وأفق مفتوح على الخلود، و'التوحد' هو المنهج الكفيل بتحقيق ذلك. أما 'الوحيد' في النظرة الوجودية، فهو اليائس، المحبط، المنعزل البائس والمتشائم. و'الوحدة' هي النهاية و هي الغاية؛ هي التوجس من قدوم لحظة العدم.

فالتوحد والوحدة يختلفان في المنهج والمقصد: إذ الأول ' ضرب من السلوك الذي يتهيأ له الفيلسوف تهيؤا مخصوصا. هو ممارسة للفلسفة؛ ضرب من بداية الوجود الإنساني لتحقيق السعادة'. بينما الثاني فهو سلوك وجودي انتهى إلى فشل فلسفي اصطدم بالنهاية؛ بالعدم.

يظهر هذا الفرق بين 'التوحد' و 'الوحدة' بجلاء في التباين بين رؤية مشال فوكو ورؤية ابن باجة للإنسان: فرؤية فوكو تاريخية، حيث تعكس كتاباته عن الإنسان عنايته بـ'تاريخ العناية بالنفس' الإنسانية من منظور علمي [أنثروبولوجي] تاريخي تجريبي. بينما ابن باجة فإن عنايته بالإنسان مستقبلية من منظور عقلاني وروحاني.

إن رحلة الإنسان الحقيقية عند ابن باجة تبدأ من النهاية التي رسمتها الفلسفة الوجودية، إذ الإنسان الذي يبشر بموته فوكو، هو الذي قال ابن باجة بحياته الأبدية. ولهذا فالفرق بينهما وهو فرق بين فلسفة تقول بالموت والعدمية، وفلسفة تقول بالحياة والوجود. 'ولذلك فالفرق بين التوحد والوحيد هو كالفرق بين فلسفة في الزمان وفلسفة في الأبد، أو بين فلسفة في الحياة وفلسفة في الموت'[1]. وسبب ذلك هو أن الفلسفة الوجودية حاولت أن تبلور معنى الإنسان إنطلاقا من فكرة التناهي، والموت والقلق والخطيئة... بينما فلسفة ابن باجة واستنادا إلى التقليد اليوناني، تبلور مفهوم الإنسان من مسألة اللانهاية، والخلود، والسعادة والاتصال... فعلى نقيض الاضطلاع الفلسفي بتناهي الإنسان الذي انخرط فيه نيتشه وهيدجر، يطرح ابن باجة فكرة اللاتناهي، كأفق للعناية بالإنسان.

3. يتميز طرح ابن باجة للإنسان عن طروحات الفلاسفة السابقين عليه من حيث الطريقة والكيفية. فالفلاسفة الآخرين بحثوا في حقيقة الإنسان هل هي من روح وجسم، أو جسم فقط، أم روح فقط؟ وتوسعوا في الكلام عن جوهر النفس وروحانيتها وعلاقتها بالعقل وبالروح وبالبدن، وتكلموا عن أصل الإنسان ومن أي شيء خلق وتكون؟ وهل يحيا مرة

(1) فتحي المسكيني: المرجع السابق. ص: 85.

ثانية بعد الموت أم لا شيء بعد الموت، وهل هو مسير أم مخير؟ إلى غير ذلك من الأسئلة...
أما الكلام عن الإنسان عند ابن باجة فهو كلام خاص ومخصوص، لا يطرح المفهوم و يحلله انطلاقا من السؤال هل؟ ولماذا؟، بل انطلاقا من السؤال، كيف؟ والسؤال عن الكيفية سؤال عملي وعملي/ إجرائي، كيف يحقق وجوده ؟ كيف يتحرر كيف يتصل؟. كيف يحقق السعادة؟... إنطلق من واقع الإنسان للتفكير في أفقه و مستقبله، لا في وصف طبيعته كما فعل الفلاسفة السابقون عليه، وهو ما وسم فلسفته بأنها فلسفة في الفعل والاستعمال، لا فلسفة في الوجود والاستكمال.

ومن منطلق فلسفة الفعل هذه، فإن الإنسان الذي صرخ من اجله سقراط **أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك**، هو الذي رسم له ابن باجة الطريق ـ التوحد ـ لتحقيق الوعي بالذات. والإنسان الذي حاول أفلاطون أن يأخذ بيده، ليرتقي من هذا العالم الحسي الفاني، إلى عالم المثل الخالد، والذي دعاه أرسطو إلى التشبه بالله، هو الذي دفع ابن باجة إلى طرح الاتصال، كاستراتيجية فلسفية وإتيقا فردية لتحقيق هذه الغاية النهائية، وبلوغ هذا الأفق الذي عند مستواه، يكون إنسانا إلهيا. **"فالإنسان كان هو محور فلسفة ابن باجة وهمه الأول، وخاصة فيما يتصل بمسألتي "التوحد" و"الاتصال" واللذين يحقق عبرهما حقيقة وجوده"**[1].

4. هناك مفارقة أساسية في فلسفة ابن باجة حول الإنسان، وهي أنه جعل العقل طريقا للإيمان، وهي مفارقة بين الدين والفلسفة في المنهج والكيفية، لكنها مفارقة تنتهي إلى الاشتراك في نفس الغاية التي يسعيان إليها. فدعوة ابن باجة للإنسان إلى أن يكون إلهيا، تتفق تماما مع أمر الله لعباده بأن يكونوا كذلك، حيث يقول: **"... كونوا ربّانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون"**[2]. فابن باجة يدفع بالفلسفة للانخراط في مهمة دينية. وفي هذا الأفق يقول أحدهم: **"ولتلك الروحانية المثلى [الدينية] التي يدعونا إليها ابن باجة، بواسطة تقدم عقلاني من غاية لأخرى"**[3].

نفهم من هذه القرابة بين الدين والفلسفة في الغاية مصداقية ومشروعية التوصيف والتسمية، فهو ما يجعلها بحق "فلسفة إسلامية"، وهذا هو جوهر تسميتها كذلك، وبالتالي فهي ليست

---

(1) بركات محمد مراد: "فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي" مرجع سابق. ص: 209.
(2) قرآن كريم: سورة آل عمران الآية: 79
(3) روجيه غارودي: المرجع السابق. ص: 97.

فلسفة إسلامية، لأن المشتغل بها مسلم وكفى، فقد يكون له توجه عقائدي وإيديولوجي غير إسلامي. وهي ليست فلسفة إسلامية أيضا لأنها نمت وتبلورت في حقل وبيئة ثقافية إسلامية، فداخل البيئة الإسلامية قد نشط فلاسفة يهود كابن ميمون وابن جبيرول... ولم تلغ عقيدتهم اليهودية الطابع الإسلامي للفلسفة التي اشتغلوا بها.

أما عن استعمال العقل (أو الفلسفة) طريقا إلى الإيمان (أو الدين)، فهو من أجل تأكيد حضوره الذي غيبه المشككون في قدرته و فعاليته، وقطع الطريق أمام المتصوفة ورفض أسلوبهم وإبطال فعاليتهم في بلوغ الغاية النهائية للإنسان. وما يبرر حضور العقل في التاريخ، هو توقف حركة الوحي، وأن العقل لا يتعارض مع الوحي، بل إنه يستوعب معطياته و يوظفها بطريقة تجعله يؤطر ذاته ويعرف حدوده ومهامه، فيعبر عن ذاته في الوقت الذي يخدم الوحي وينتصر له.

بهذه القرابة والتواصل بين الدين والفلسفة كما استخلصناها من فلسفة ابن باجة حول الإنسان، تبطل في نظرنا النتيجة التي قرأها الجابري في فلسفته تلك، وهي قوله بعدم اهتمام ابن باجة بشاغل التوفيق بين الدين والفلسفة. صحيح أن هناك سكوت عن الدين يعبر عنه ظاهر خطابه، لكن مضمونه يكاد ينطق بذلك، ومن هنا فالسكوت ليس موقف رفض، وليس دليلا منطقيا على فصل الفلسفة عن الدين، فقد يكون دليلا على التوفيق واستراتيجية ذكية لتمرير هذا الموقف تجاوزا للعوائق والحساسيات الدينبة المناهضة للفلسفة.

تلك هي جملة النتائج التي تمكنا من استخلاصها من فلسفة ابن باجة حول الإنسان. وإذا جاز لنا أن نلخصها في نتيجة عامة نقول: إن النظر الفلسفي والوازع الأخلاقي والموقف السياسي، كل ذلك حرك ابن باجة فكرا وسلوكا إلى العناية بالإنسان والدفاع عن كرامته، وإبراز صورته في كامل صفائها. ولأجل أن يضمن للإنسان وجوده الفاضل وتحقيق كرامته، وجّه تفكيره الفلسفي للفضاء الذي يتحقق فيه هذا الهدف الإنساني النبيل. وهو المدينة/ الدولة التي يجب أن تكون مثالية وكاملة. ليأخذ التفلسف قي حقيقة الوجود الموضوعي للإنسان بعدا سياسيا. وذاك هو موضوع الفصل التالي: "الإنسان وسؤال السياسة".

الفصل الثالث

ابن باجة: الإنسان وسؤال السياسة

المبحث الأول: التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة.

المطلب الأول: التدبير أساس السياسة المدنية.

المطلب الثاني: التدير وإعادة تأصيل السؤال السياسي.

المبحث الثاني: المقاربة الفلسفية لطبيعة المدينة عند ابن باجة.

المطلب الأول: التدبير والمدينة.

المطلب الثاني: المدينة الكاملة مدينة فردية.

خلاصة

الفصل الثالث

ابن باجة: الإنسان وسؤال السياسة

تمهيد:

إن الأفق الذي تتحرك باتجاهه الفلسفة السياسية هو قيام 'المدينة الفاضلة'، وما يسوغ الاهتمام بهذا المطلب ويدعو إليه، هو حاجة الإنسان إلى المدينة، من منطلق المدنية التي تخص طبيعته الإنسية. فهو لا يلبي ضروراته الطبيعية البيولوجية باكتفائه الذاتي؛ فقصوره ذاك هو ما يدفعه للانخراط في الجماعة لتحقيق وجوده، وتأمين حياته. وهنا، يطرح موضوع 'المدينة' كإطار تنظيمي، ينمو فيه الإنسان، ككائن بشري، ويتبلور وجوده الذاتي ليتحول إلى وجود مدني، بكيفية يتحقق بها انسجامه على مستوى العلاقات مع الآخرين. والمدينة التي ترفع حياة الإنسان إلى هذا المستوى الأخلاقي المنظم والفاضل، لا يمكن إلا أن تكون مدينة فاضلة؛ إنها فاضلة بقدر ما تجعل الإنسان محاطا بقيم العدالة والحرية والكرامة...أي بكل ما يحقق سعادته، كهدف نهائي ينزع نحوه.

ومن هنا، فإن كل تفكير في وضع الإنسان وفي مستقبله ومصيره، مرهون بالتفكير في طبيعة المدينة. ولذلك فالانشغال الفلسفي للفلاسفة القدامى بمشكلة الإنسان، أفضى بشكل تلقائي إلى الاهتمام بإشكالية المدينة، ومن ثمة دخول مبحث 'السياسة المدنية' إلى أفق الفلسفة، كأسلوب فلسفي للاقتراب من فهم موضوع المدينة وتدبر أمرها، بما يخدم الأهداف الوجودية والحياتية للإنسان.

فالأفق الأوحد للفلسفة السياسية، والمقصد الأسمى للفلاسفة، في سياق اهتمامهم بالسياسة المدنية، هو قيام المدينة الفاضلة.

إن 'المدينة الفاضلة' أو 'الكاملة' بتعبير ابن باجة، هي الغاية النهائية والمقصد الأسمى للإنسان/ الفيلسوف، لأنها ملاذه الأخير والفضاء الذي يتحقق فيه وجوده اللائق به كفيلسوف. وصفة 'الكمال' التي تنسب إلى الموصوف 'المدينة' تحمل دلالة سيكولوجية عميقة، هي رغبة الفيلسوف الأكيدة في التخلص من النقص الذي يعتري مدن الزمان التي يعيش فيها الفلاسفة أمثاله، والذي يهدد وجوده كفيلسوف. وبهذا الطموح والسعي إلى إقامة 'المدينة الكاملة' وإنزالها من المثال إلى الواقع، تصبح حلما، يدفع تفكير الفيلسوف ـ وهو الحالم ـ باتجاه تحقيقه. فبقدر ما بين الحلم والحالم

من مسافة زمنية تفصل بينهما، بقدر ما هناك علاقة مفصلية تربطهما، يمثلها الوعي كوسيط، فيختزل المسافة الفاصلة، ويقرب الحلم من الذات الحالمة، فيجعل من إمكانية ترجمته إلى واقع حي أمرا واردا.

ولا يحمل هذا الحلم في وعيه، ولا يقدر على تحقيقه في نظر ابن باجة، إلا الفيلسوف المتوحد. ولذلك، انصب تفكيره، بداية، في سياق اهتمامه بالسياسة المدنية، بالتأصيل النظري للإنسان، من خلال التزامه بالبرنامج الفلسفي التربوي، ليرتقي إلى مستوى كونه فيلسوفا متوحدا، ليتمكن علميا وعمليا من التجسيد الفعلي لحلم المدينة الكاملة.

فما هو أثر هذا الأفق النظري (للمتوحد) على المستوى العملي/ السياسي(المجتمع)؟ أي كيف تدبر ابن باجة المدينة ـ وهو الفيلسوف المتوحد ـ؟ أو ما هي الأسس الفلسفية للسياسة المدنية عنده؟ هل ثمة نظرية فلسفية واضحة المعالم في فلسفته؟ هل المدينة الكاملة مجرد تصور فلسفي مثالي عالق في الأفق وتنفيسا فكريا لمعاناة الغربة والاغتراب التي يعيشها الفيلسوف في المجتمع؟ أم أن تجسيدها الفعلي ممكن في الواقع؟ وما هي خصائصها؟ إذا كانت هي مدينة للخاصة، وهم الفلاسفة أو المتوحدون، فما مصير العامة، وما دور وموقف الخاصة منهم؟

تلك هي جملة الأسئلة التي نفترض أنها تحدد الإطار العام لإشكالية السياسة المدنية عند ابن باجة.

المبحث الأول

التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة

1- التدبير أساس السياسة المدنية:

إن دخول مبحث "السياسة المدنية" في أفق الفلسفة فرضه عاملان أساسيان: الأول، هو الانزياح الذي وقع في الفلسفة باتجاه مطلبها، من فلسفة في الطبيعة الفيزيائية، إلى فلسفة في الطبيعة الإنسانية، لأن البحث في الوجود الذاتي للإنسان مقترن بوجوده المدني. وأن البذور الأولى لهذا التحول بدأت مع السفسطائيين، حين اعتبروا أن "الإنسان مقياس كل شيء". وقد عرف هذا الموضوع اهتماما متزايدا مع سقراط، إذ يعتبر أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ودعا إلى التفلسف في حقيقة الإنسان، لأن الأولى والأجدى أن يعرف الإنسان حقيقة ذاته قبل معرفة العالم، انطلاقا من صرخته الشهيرة: "أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك". وقد تبلور وأخذ صيغته الفلسفية الأصيلة والمتكاملة مع أفلاطون. والعامل الثاني، ويتمثل في الوجود الموضوعي للإنسان، أو ما يسمى بالطبيعة المدنية التي تنطوي عليها كينونته وتخص وجوده. فذاك ما "دفع بالفلسفة إلى تبيئة مسألة المدينة، واعتبار حقيقة السياسة مبحثا فلسفيا أو يندرج ضمن صلب مهمة التفلسف"[1].

فكان أفلاطون، هو أول من أقحم مبحث "السياسة المدنية" إقحاما جوهريا في أفق الفلسفة، فجعل منها إشكالية حكمية. وبذلك، سجل خروجا عن سنّة التفلسف السابقة عليه.

وقد كان اهتمام الفلاسفة الإغريق والمسلمين على حد سواء بالإنسان (الفرد)، مرتبطا بالبحث في إشكالية العقل، تأسيسا على أن "الإنسان إنما يتحدد بالقوة الناطقة فيه" (العاقلة). والاهتمام بالعقل، تمليه وظيفته المنوطة به، والمتمثلة في "تدبير النفس وسياستها". ولذلك أخذت "نظرية العقل" حيزا أكبر في الحقل الفلسفي لدى الفلاسفة القدامى، فكثر كلامهم عن مفهوم العقل وطبيعته وأقسامه ومراتبه، في سياق اهتمامهم بمفهوم الإنسان وحقيقة وجوده وكماله وسعادته. ويعتبر أرسطو نموذجا حقيقيا للفلاسفة اللاحقين فيما يخص التأسيس لنظرية العقل، وبالتالي فإن

---

(1) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت"، مرجع سابق. ص 94.

رجوعهم إليه كان كليا إلى حد استعمالهم لنفس المصطلحات الفنية التي حددها للعقل وأقسامه ومراتبه.

والعقل في سرمديته ومفارقته وبساطته (لاماديته)، فهو شامل كامل. وبحكم هذه الخصائص والصفات يسمى عقلا فعالا، يؤثر ولا يتأثر، فتفيض منه على الإنسان قوة فتكسبه "عقلا بالفعل" عبر وساطة ما يسمى بـ "العقل المستفاد" فيباشر تعقل المعقولات وتدبيره للنفس وقواها ذات الظهور المادي. فإن مهمته، إذن ـ أي العقل بالفعل ـ أن يدبر النفس من فوق؛ من خارج؛ أن يمارس فعل التدبير لسياستها عن طريق إخراجها من حالة كونها عاقلة بالقوة، إلى حالة كونها عاقلة بالفعل. وكل ذلك تحت تأثير وفعالية العقل الفعال. وفي هذا المعنى يقول الفارابي: "**ومنزلة العقل الفعال من الإنسان، منزلة الشمس من البصر. فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالقوة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في أن يبصر بالفعل. وبالضوء أيضا تصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل، ويصير البصر الذي هو بالقوة بصرا بالفعل. كذلك العقل الفعال يفيد الإنسان شيئا يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر. فبذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعال، وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل. وبه يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة، عقلا بالفعل**"[1].

إن "القوة الناطقة" في الإنسان، أو العقل بالقوة، لن يتحول إلى عقل بالفعل؛ فعل تدبير وسياسة النفس في حال انفصاله عن البدن. فهو إنما يحقق وجوده، ويؤدي وظيفته في حال اتصاله بالبدن، لأن البدن باستجاباته المختلفة، الحسية والغريزية، إنما يعكس تمظهرات الوعي وتجلياته. فهناك علاقة جدلية وظيفية بين العقل والبدن، "**فهو أداة العقل الفعال في الفعل، والبدن بدوره أداة العقل بالقوة في التبلور والظهور المادي**".

والعقل وإن يكن هو الذي يحرك المادة(البدن)، إلا أنه لا يحركها مباشرة، بل يتوسط بينهما النفس؛ أي أن المحرك المباشر للجسم هو النفس، والنفس بدورها تتأثر بالعقل[2]. لأن العقل حين يمارس وظيفة قيادة النفس، تظهر آثار ذلك على البدن.

---

(1) أبو نصر الفارابي. كتاب السياسة المدنية. تحقيق وتقديم: د. فوزي متري نجار. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. لبنان. 1964 ص 35

(2) أنظر ابن باجة. نقلا عن: "موسوعة الفلاسفة". د. فيصل عباس. دار الفكر. بيروت. ط1. 1996. ص: 58.

بهذا التكامل الجدلي الوظيفي بين العقل والنفس والبدن، يتحقق الوجود الإنساني في المكان (المدينة). وأن حماية هذا الوجود وضمان استمراره وعافيته وكماله وسعادته، رهين بفعل العقل وقيادته للنفس. وهذا ما يعطي لهذا الفعل(العقلي) معنى 'التدبير'؛ أي أن التدبير العقلي هو أساس سياسة النفس.

وبما أن 'المدنية' صفة جوهرية وملازمة لماهية الإنسان ووجوده، فإن الوجود المدني للإنسان يحتاج إلى تدبير عقلي ليتحقق التوازن و النظام داخل المجتمع. بمعنى أن الإنسان/ الفرد موصول ومتصل بالإنسان/ الجماعة، وذاك ما يفرض ضرورة قيام السياسة المدنية على أساس من التدبير العقلي. وهنا تبدو العلاقة جدلية ووظيفية أيضا بين سياسة النفس والسياسة المدنية.

من سياسة النفس إلى السياسة المدنية:

إن مبحث 'السياسة المدنية'، لا يمكن معالجته بصورة مستقلة عن 'نظرية النفس'، لأن التغيير و الإصلاح يتم بداية على مستوى الذات؛ إذ الوعي بحقيقة الوجود الموضوعي للإنسان يمر من خلال الوعي بحقيقة الذات أولا. "**فالمعرفة الذاتية هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي في الفرد كما في المجتمع**"[1]. فالمجتمع هو صنيعة وإنتاج الذات؛ ذات الفرد في صياغتها الجماعية، فتغييره مرهون بتغييرها. 'إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم'. فالتدبير العقلي على مستوى النفس (الذات) يمكّن من معرفة نقائصها وحاجاتها وضروراتها، لذلك فإن البناء الفكري والأخلاقي لها إنما هو من باب ترشيدها وإعدادها، لتكون نواة للإصلاح الاجتماعي. بمعنى أن العقل حينما يمارس فعل التدبير (السياسي) على مستوى المجتمع، إنما يفعل ذلك من خلال تأثيره في النفس، لأنه متصل بها أصلا وطبيعة. فهو يتمظهر اجتماعيا عبر وساطتها. فالتغيير على المستوى الاجتماعي مشروط ولازم عن التغيير على المستوى النفسي؛ أي أن معرفة النفس هي المرجع الأساس للسياسة المدنية. وفي تصور ابن باجة الفلسفي: 'تدبير المتوحد' قبل 'تدبير المدينة'، ليكون تأسيس الأول مقدمة وأرضية لبناء الثاني. ولذلك يدعو بإصرار واقتناع كامل إلى الاهتمام بالنفس ودراستها ومعرفة أصولها وماهيتها ـ جريا على التقليد الأرسطي ـ إذ يعتبر **أن العلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها**، وأيضا فإن كل علم في رأيه مضطر إلى علم النفس. "فليس

(1) هشام شرابي: 'مقدمات لدراسة المجتمع العربي'.الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت. ط3.1981.ص68

يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم[بما في ذلك مبادئ السياسة المدنية] ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي بالحد، وأيضا فمن الأمور الذايعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه، فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره"[1].

وعن الدور الفعال لمعرفة النفس في التأسيس لأصول ومبادئ السياسة المدنية، يقول: "... **وكذلك فإنه من أجل أن يكون الحديث عن الحِكَم المدنية مرتبا ومصنفا يجب أن يسبق بمعرفة ماهية النفس**"[2]. وفي نفس السياق يؤكد قائلا: "**إن علم النفس ونظرية المعرفة من أهم العلوم الأساسية الضرورية لكل من العلم الطبيعي والعلم السياسي الذين لا يكتمل العلم بهما قبل العلم بالنفس**"[3].

فإذا كانت النفس على حد تعريف ابن باجة هي: "استكمال لجسم طبيعي آلي"، فإن هذا الاستكمال يكون عن طريق العقل. وبهذا المعنى فالعقل هو الرئيس على النفس، يمارس سياسة قيادتها وتدبير شؤونها. وبما أن الإنسان حيوان مدني بطبعه، فإن استكمال النفس و بالتالي كمال الإنسان لن يتحقق إلا في المجتمع، وبالسياسة المدنية. ومن ثمة، فإن رئاسة العقل على مستوى النفس تنتقل بالضرورة إلى رئاسته على مستوى المجتمع/ المدينة.

إنطلاقا من هذا، فإن مدار الأمر ـ كما يرى مسكويه ـ على العقل الذي هو الرئيس على النفس... وهذه القوة العاقلة المستقلة بالرئاسة على النفس تتبلور اجتماعيا في رئيس عاقل، يستقل بالرئاسة أيضا. وعلى حد تعبير أبو حيان التوحيدي: "**كما أن النفس (أو قواها) تحتاج إلى قوة سائسة، فإن المجتمع البشري يفترض سائسا حتى قبل تحوله من اجتماع ناقص(قرية ـ عشيرة) إلى اجتماع كامل (مدينة)، ذلك أن محل السائس أو الملك من رعيته محل الروح من البدن**"[4].

---

(1) ابن باجة: "كتاب النفس". تحقيق محمد صغير المعصومي. في مجلة "المجمع العلمي العربي/ دمشق 1958. ص 288. نقلا عن كتاب "المعرفة والسياسة عند ابن باجة د. فوزية عمار عطية. الدار الجماهيرية للنشر. ط 1 2000. ص 152

(2) المصدر نفسه. نفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(4) أبو حيان التوحيدي مسكويه، "الهوامل والشوامل"، طبعة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، 1951. ص 196 نقلا عن كتاب "الأمة والجماعة والسلطة"، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي- رضوان السيد. دار إقرأ. بيروت. ط2. 1986. ص 185 ـ 186

فالعقل هو رئيس النفس، والرئيس هو عقل المجتمع، "لأن وظيفة الرئيس في المجتمع كوظيفة العقل في النفس، فإنه يتسم بالصفات نفسها، بل إن الأمر يتعدى ذلك. إن الرئيس هو البلورة الاجتماعية أو الظاهرة للعقل المستفاد"[1].

فكما أن للإنسان/ الفرد عقلا هو بمثابة الرئيس، فإن للإنسان/ المجتمع كذلك مدبرا أو حاكما، "**ذلك أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهي**".

بهذه العلاقة اللزومية الإشتراطية بين الحدين: نفس/ مجتمع تبدو النظرة إلى مسألة السياسة المدنية "الاجتماع البشري" نتيجة وأثرا منطقيا لمفهوم العقل ووظيفته. فالعقل هو المدبر على المستوى الاجتماعي والسياسي. وانطلاقا من هذا كان التدبير هو أساس السياسة المدنية.

فما حاجة السياسة المدنية إلى التدبير؟

إن "الإنسان مدني بطبعه"، والتجسيد الفعلي، والتحقق المكاني لهذه الطبيعة (المدنية) هو "المدينة". ونزوع الإنسان إلى المدينة ليس نزوعا اختياريا ولا قرارا إراديا، وإنما هو نزوع طبيعي اضطراري، يفرضه عجزه عن تحقيق حاجاته ومطالبه الحيوية باكتفائه الذاتي، وبهذا المعنى كان الإنسان مدنيا بطبعه. فمدنية الإنسان طبيعيا متصلة بمدينته واقعيا. ولهذا يعتبر الفارابي أن "**الإنسان حيوان مدني غير قادر على تحقيق كماله إلا في المدينة وبالسياسة المدنية**"[2].

فترتيب العلاقة بين الإنسان ومدينته التي تفرضها مدنيته بالطبيعة، أو البلورة الاجتماعية للوجود الإنساني لن تأخذ بعدها المنظم ولن تحقق للإنسان وجوده الكامل إلا بفضل السياسة المدنية. لأن انفصال الوجود الذاتي للإنسان عن وجوده الموضوعي المدني، يكون محاطا بالعشوائية والفوضى والتيه والعبث والفساد والعجز عن تحقيق مطالبه الحيوية. وبالجملة يكون وجوده ناقصا. ولذلك فالدور الفاعل للسياسة المدنية وهي سياسة فاضلة ـ على حد وصف الفارابي لها ـ هو أن تحوّل الوجود الذاتي الناقص للفرد، إلى وجود مدني كامل. والكمال هنا يعني: الانسجام والتوازن والنظام، والقدرة على التعقل على مستوى التفكير، والتحلي بالفضيلة على مستوى السلوك. والمحصلة النهائية من كل ذلك، هي أن يستوعب الإنسان/ الفرد القيم المجتمعية ويتمثلها في سلوكه:

---

(1) أبو حيان التوحيدي: المصدر السابق، ص. 186 .

(2) أبو نصر الفارابي. "كتاب السياسة المدنية" مصدر سابق. ص: 16.

كأداء الواجب وتحمل المسؤولية والتضحية والتعاون... فيتحول التجمع البشري العشوائي إلى مستوى كونه مدينة فاضلة كاملة. فالوجود الواقعي التاريخي للمدينة الذي هو في حقيقة أمره الوجود الموضوعي للإنسان، هو انطباق مكاني لوجودها الفكري على مستوى الوعي. بمعنى، أن المدينة هي الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية والتجمع الأمثل للكائنات البشرية، أي أنها تجمع أخلاقي للعيش المشترك، المؤسس على قاعدة الفضيلة والتي تحوّل شقاء الإنسان إلى سعادة، ولذلك فهي مدينة فاضلة، وبتعبير ابن باجة "مدينة كاملة". ومن هنا، فإن السياسة المدنية، هي فن صناعة السعادة؛ سعادة الفرد وسعادة المدينة.

فالتنظيم الفاضل/ الكامل للمدينة مشروط بالآلة السياسية، بحكم أن السياسة هي: "تنظيم أمور المجتمع و شؤون الجماعة البشرية من منظور الحكمة العملية". ولهذا تبدو العلاقة بين مفهوم "السياسة" ومفهوم "المدينة" حتمية لزومية، إذ أن تنظيم المدينة هو في جوهره تنظيم سياسي. ومما يؤكد ذلك و يعطيه دلالة بالغة الأهمية هو أن كلمة سياسة **(politique)** مشتقة من الكلمة اليونانية **(polis)** التي تعني المدينة[1]. ومن هنا فإن كل تفكير في التنظيم الفاضل للمدينة، هو من قبيل ما يسمى بالسياسة المدنية. وهذا ما حدا بالفارابي إلى تعريف السياسة الفاضلة بالسياسة المدنية[2]. فالسياسة المدنية لا تتجه إلا إلى أفق المدينة الفاضلة.

والسياسة المدنية من هذا المنظور، تخضع في ماهيتها وتحديداتها ووظيفتها لتصورات العقل. بمعنى أن العقل هو الذي يرسم للمدينة الفاضلة صورتها ويحدد لها ملامحها، وبناء على ذلك، تعمل السياسة المدنية على تجسيد هذه الصورة المثالية للمدينة في المكان بآلياتها وأدواتها الإجرائية.

وبهذا الانخراط العقلي/ الفلسفي في موضوع "المدينة"، تصبح الحكمة سياسية. وإلحاق السياسة بالحكمة هو الذي يعطي لفعل العقل، في هذا السياق، معنى "التدبير".

فالسياسة المدنية ـ تأسيسا على ذلك ـ هي التدبير العقلي لشأن المدينة؛ أي النظر في قضاياها من حيث: أسسها وأخلاقها وأمراضها المحتملة وعلاجاتها[3]. وبالقرب من هذا المعنى

---

(1) جان جاك شوفلييه: "تاريخ الفكر السياسي" ترجمة د. محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان.ط 4. 1998.ص. 14.

(2) أبو نصر الفارابي. المصدر السابق. ص: 12.

(3) جان جاك شوفلييه. المرجع نفسه. ص:14.

يصف ابن خلدون السياسة المدنية بأنها: "ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع [أي المدينة الفاضلة] في نفسه وخلقه"[1]، أي تدبير المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة.

إنطلاقا من هذا التوصيف للسياسة المدنية في علاقتها بالفلسفة، فإن أول مسألة تعترض الفيلسوف بشكل أساسي خلال انشغاله بإشكالية "المدينة"، هو التدبير. والتدبير في هذا الأفق، هو التفكير النظري والبحث الفلسفي في قضاياها وفي كيفية قيامها.

فالمدينة الفاضلة تحتاج إلى تدبير عقلي، يتبلور في صورة تنظيم سياسي، يمارسه مدبر يوجه الناس نحو الرأي الصائب والسلوك القويم.

وإذا انتقلنا إلى الفضاء الفلسفي الباجي، نجد أن "التدبير" عنده يأخذ معنى: "ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة"[2]. فالغاية المقصودة، هي غاية مزدوجة: بحيث يمارس الفيلسوف المتوحد التدبير من أجل استكمال وجوده الذاتي أولا، ليكون علة فاعلة لقيام المدينة الكاملة ثانيا، والتي هي واحدة بطبيعتها (الكاملة)، مقابل المدن الناقصة التي هي مدن متعددة. وهذه الغاية المقصودة موصولة ومترتبة منطقيا عن هذا الترتيب نفسه الذي لا يعني، سوى الحكمة الصادرة عن العقل، في المستوى الاجتماعي/ المدني.

ولهذا فالتدبير في ماهيته وخصوصيته عند ابن باجة، يبدأ بسياسة النفس لينتهي إلى سياسة المدينة، فيكون بذلك، أساسا للسياسة المدنية. وفي هذا المعنى يقول: "... **وإذا قيل بخصوص، قيل على تدبير المدن، وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضا بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن**"[3].

إن الحاجة إلى السياسة المدنية، تفرضها صفة "المدنية" التي تميز الطبع الإنساني، إذ انزياح الإنسان الاضطراري إلى الجماعة، يطرح مسألة "المعاشرة" التي هي رديف التجمع. والتجمع في صورته التنظيمية المحكمة هو المدينة/ الدولة؛ هو التحول من عالم العشوائية والفوضى إلى فضاء النظام بكل ما يقتضيه من التزام ومسؤولية وتعاون وتحقيق للعدالة... وبهذا تكون المعاشرة فاضلة.

والنظام لا يتحقق من تلقاء ذاته، بل هو نتيجة لترتيب عقلي لأفعال الفرد داخل الجماعة، كما يرى ابن باجة. لأن غياب التعقل (الطبع الفلسفي) في السلوك السياسي والأخلاقي لمدن

---

(1) ابن خلدون: "المقدمة". تحقيق: درويش الجويدي. المكتبة العصرية صيدا بيروت ط: 2. 1996. ص 278

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص:5.

(3) ابن باجة: المصدر السابق ص: 6.

الزمان أو المدن الناقصة، هو الذي يجعل البهيمية تسيطر على أفعال أفرادها، فتتحول إلى مدن شقية. ومن هنا فإن النظام هو صنيعة التدبير، لأن "التدبير هو طب المعاشرات، بحيث يقضي على التشاكس والخلاف بين أفراد المجتمع، فتسود بينهم المحبة وتنتشر الفضيلة. وبهذا فالمدينة الفاضلة جذعها المشترك هو الأخلاق، وأفقها الموحد هو السعادة. وبالتالي فإن كل تفكير فلسفي يتجه نحو التأسيس العقلي للنظام الفاضل للجماعة البشرية، فهو تدبير. وأن كل تنظيم بما يجب أن يكون عليه حال المدينة بمقتضى الأخلاق والحكمة، هو السياسة المدنية. وبما أن التنظيم لا يكون إلا عقليا، فلا يمكن للسياسة المدنية أن تكون إلا تدبيرا. فالتدبير مفهوم فلسفي عملي أصيل، مشحون بدلالة سياسية؛ أي أن كل فعل تعقل مشدود إلى أفق سياسي، فهو فعل تدبير. وهو ما يفيد أن ثمة تمفصل بين الفلسفة والسياسة.

جدل الفلسفة والسياسة:

إن الاهتمام بالإنسان وبمستقبله غير ممكن دون النظر في حقيقة وطبيعة الوسط الاجتماعي الذي يتحرك فيه، إذ إن وجوده وغاياته متأثرة بذلك. وبالتالي فإن الاقتراب من فهم وضع الإنسان ومصيره لا يحصل إلا من خلال مجتمعيته التي تمثل السياسة أسمى الأشكال التي تظهر من خلالها، باعتبار أن كل مجتمع هو مجتمع سياسي. وبناء على ذلك، فبالسياسة في فحواها الخالص وبالأدوات السياسية فقط، يمكن فهم الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وتركيبة المجتمع، وفضلا عن ذلك تغييره، لأن السياسة تعتزم تغيير المجتمع وليس فقط تفسيره.

وبما أن التفكير في التجمع السياسي (المدينة) لا يمكن إلا أن يكون فلسفيا، وذلك بفضل مقدرة الفيلسوف (العقلية) على فهم أصول ومبادئ النظام السياسي للدولة، وأن السلطة الحقيقية لتجسيد النظام هي سلطة العقل، كما يرى أفلاطون[1]. فإن ذلك يعني ـ منطقيا ـ أن الفلسفة والسياسة مرتبطان ببعضهما ارتباطا عضويا، كالارتباط الحاصل بين الوجود والجوهر. فمنذ الانزياح الذي وقع للفلسفة في بحثها من الطبيعة الفيزيائية إلى انشغالها بالمجتمع، لم يعد بإمكان الفلسفة ألا تتسيّس، ولا بإمكان السياسة ألا تتفلسف.

فما علة هذا التواصل والاتصال بين الفلسفة والسياسة؟ هل ثمة ضرورة يمليها ذلك؟

---

(1) فيصل عباس: "الفلسفة والإنسان" مرجع سابق. ص: 86

إن الفساد الذي يعتري مدن الزمان، أو كما يسميها ابن باجة المدن الناقصة، والبهيمية التي تسيطر على أفعال الجمهور، والتوتر الذي يحكم العلاقات الاجتماعية، وغياب الحرية...كل ذلك، مرده إلى غياب "الطبع الفلسفي" وعدم قدرة "العقل الهيولاني" على إدراك "الصور الروحانية العامة" كما يرى ابن باجة. بمعنى أن الآلة السياسية عاجزة عن تحقيق النظام الفاضل في المجتمع بسبب افتقارها إلى التعقل و الفهم الفلسفي لقضايا المجتمع. وبالتالي، فتخليص مدن الزمان من الفساد والشقاء المستشري فيها، وتحقيق السعادة لأفرادها؛ أي تحويلها إلى مدن فاضلة يحتاج إلى معلّم ومرشد/ فيلسوف. ولذلك يقول ابن باجة: "**والسير الأربع [المدن الناقصة] قد وجد فيها نوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة**"[1]. وهو ما يفيد أن التغيير السياسي والإصلاح الاجتماعي غير ممكن، بدون تدخل الفيلسوف. **لأنه "ليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة كما يرى الفارابي**"[2] وهو يرى أن رئيس المدينة الفاضلة ينبغي أن يكون "**قد عرف الفلسفة النظرية على التمام" وأن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك**"[3]. إذ إن الفيلسوف الحاكم، هو وحده القادر على ضمان سعادة كاملة للمدينة، والفلسفة هي السبيل القويم لذلك. وأن تحقيق ذلك، يتطلب امتلاك الأدوات السياسية، وأن تسلم مقاليد السياسة إلى الفلاسفة. يعبر أفلاطون عن جدل الفلسفة والسياسة، والعلاقة الوظيفية القائمة بينهما في كتابه "الجمهورية" أبلغ تعبير إذ يقول: "**إن الشقاء لا يزول ما لم يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكام**". وفي نفس السياق سأل الإسكندر قراطيس الحكيم: "**أي رجل يصلح أن يكون ملكا؟ فقال: إما حكيم يملك، وإما ملك يلتمس الحكمة**"[4].

فالرئاسة ممارسة سياسية والتخطيط لها يتطلب تدبيرا فلسفيا. ولهذا فالرئيس الحاكم، هو نفسه الفيلسوف الحكيم. وبهذا المعنى يمكن القول بالتمفصل بين الفلسفة والسياسة.

فزوال الشر وتحوّل المدن الناقصة إلى مدينة فاضلة، مشروط بأمرين: الأول، هو أن تخضع الممارسة السياسية للتوجيه الفلسفي، والثاني، هو أن يتحول الفلاسفة إلى حكام. وفي هذا المعنى يقول أفلاطون: "**ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين سنسميهم الآن**

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق ص: 12

(2) عبد السلام بنعبد العالي. "الفلسفة السياسية عند الفارابي". دار الطليعة- بيروت ط3.1986.ص:84

(3) المرجع نفسه. ص: 87.

(4) نقلا عن د/ رضوان السيد: "الأمة و الجماعة و السلطة"، مرجع سابق ص. 187

ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في يد فرد واحد (...)؛ ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ (...) حدة الشرور التي تصيب الدولة[1].

إن الاضطلاع الفلسفي بمهمة التغيير الاجتماعي، يفرض على الفيلسوف مهمة مزدوجة: الأولى فلسفية: تتمثل في الممارسة النظرية للحكمة. والثانية سياسية/ عملية: تتجلى في الإشراف المباشر على تجسيد مفرداتها واقعيا.

هذه المهمة المزدوجة للفيلسوف كما اتفق في تحديدها كل من أفلاطون والفارابي، نلمس النظرة إليها بصورة مغايرة في الخطاب الفلسفي الباجي. فالفيلسوف بالنسبة إليه لا يوجد إلا في المدن الناقصة، وهو ما يفيد أن وجوده سابق على وجود المدينة الكاملة. وبالتالي فإن النقص الذي يعتري المدن الناقصة، يحول دون تحقيق كمالاته العقلية والروحية. ومن هنا فإن المهمة المزدوجة للفيلسوف متصلة مباشرة بالتدبير الذي يمارسه. فالتدبير عنده ينطوي على مهمة مزدوجة: فهو أولا تدبير ذاتي، يعمل الإنسان من خلاله على بلوغ أرقى كمالاته الوجودية ليصير إنسانا إلهيا (فاضلا). وعند ذاك المستوى يستطيع أن يتدبر أمر مدينته الناقصة ليحولها إلى مدينة كاملة. وهنا تتحدد المهمة الثانية للتدبير: فهو تدبير مدني. و من ثم فجوهر الفرق بين ابن باجة والسابقيْن عليه(أفلاطون / الفارابي)، هو أن السياسة المدنية تتخذ بعدين متكاملين في وظيفتها العملية، بالنسبة إليه: فهي تتجه إلى سياسة النفس أولا من منطلق أن الإنسان مدني بطبعه، وهي حينما تقترب من الطبع المدني للإنسان، فإن ذلك من باب تهذيبه وتطويره. وهي تتجه إلى سياسة المدينة ثانيا، تأسيسا على أن هذه الأخيرة موضوع سياسي بطبيعته، وبالتالي، فلا يمكن الاقتراب منه إلا سياسيا، وأن طبيعة المنهج مستوحاة من طبيعة الموضوع. وما يدلل على تكامل البعدين في سياسة المدينة عند ابن باجة هو تأكيده المستمر والمتكرر على الاعتناء(التدبير) بالتلازم الطبيعي الموجود بين الوجود الذاتي والوجود المدني للإنسان في رسائله المختلفة، وخصوصا كتابه "تدبير المتوحد" ورسالة "الوداع". أما بالنسبة لأفلاطون والفارابي، فإن السياسة المدنية تتخذ بعدا واحدا خارجيا هو اهتمامها بمسالة المدينة.

بهذا التلازم بين سياسة النفس وسياسة المدينة الذي يؤسسه التلازم بين الوجود الذاتي والوجود المدني للإنسان، تتحدد الوظيفة المزدوجة للفيلسوف، وهي كونه حكيم فيلسوف وحاكم

---

(1) افلاطون: الجمهورية. ترجمة د.فؤاد زكريا. المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر.القاهرة 1968 .ص: 379

سياسي، وقبلها الوظيفة المزدوجة للتدبير، وهي كونه تدبير ذاتي "إيتيقي" وتدبير مدني أخلاقي/ سياسي بصورة منطقية وعملية عند ابن باجة.

هذا التلازم الوظيفي المعقد على المستوى الذاتي والمستوى المدني، واجتماعهما في وعي الفيلسوف هو ما يجعل حاجة المدينة إليه ضرورية، لتغيير طبيعتها ونظامها. "لذلك تحتاج المدن الناقصة إلى المتوحد الذي به يتم تهديمها وإعادة بنائها من جديد، فالمدينة الناقصة تجد فيه وسيلة لدرء مساوئها، فهو يتحمل مسؤولية خطيرة تتمثل في قلب مجتمع البؤس والشقاء إلى نقيضه (...) ومشروع "النابت" مشروع تجديدي في جوهره، يجد في العقل سلاحا يشهره ضد الشر والفساد. فالمتوحد رافض، إذن، لما هو سائد، متمرد على المعايير السياسية والاجتماعية والأخلاقية، والمؤسسات التي تستمد منها شرعيتها، ووجوده داخل المدينة الناقصة، إنما يمثل جنين مدينة السعادة التي ستتأسس. وأفعاله بواكير لما سوف يأتي من نظم اجتماعية وسياسية وأخلاقية بديلة"[1].

يكشف هذا النص بوضوح عن المهمة التربوية والسياسية التي حددها ابن باجة لمتوحده، ومسؤوليته الفردية تجاه مدينته. كما يكشف عن التداخل والتكامل بين الفلسفة والسياسة. وهو ما يفيد أن تجنب ابن باجة للخوض في إشكالية السياسة المدنية بحجة أن أفلاطون قد استكمل الحديث فيها، لا يعني غياب تأثيرها في خطابه الفلسفي حول المدينة. فهي حاضرة بقوة، وما يؤكد حضورها هو المشروع التجديدي تجاه المدينة الذي يحمله المتوحد في وعيه ويعيش هاجس تطبيقه، فهو في صميمه مشروع فلسفي/ سياسي، وأن تطبيقه يتطلب معرفة بالسياسة المدنية.

عند هذا الأفق ومن خلال هذا النص، يمكننا تلخيص الجدل القائم بين الفلسفة والسياسة في النقاط التالية:

1- إن الوعي بالتغيير سواء على المستوى الذاتي أو على المستوى المدني، هو في صميمه وعي فلسفي. وبناء على ذلك فلا فاعلية للسياسة المدنية بغير التأطير الفلسفي لها.

2- بغير التدبير الفلسفي للنفس وسياستها وتربيتها على الفضيلة الفلسفية (المعرفة) والأخلاقية، ليس هناك إمكانية للتدبير السياسي للمدينة.

3- لا يمكن أن يكون السياسي الحاكم غير الفيلسوف الحكيم. فالحكمة والسياسة تجتمعان في شخص الفيلسوف. وصاحب الفكرة هو وحده القادر على تجسيدها وتغيير وضع المدينة

---

(1) فريد العليبي: "ابن باجة من الكثرة إلى الوحدة". مجلة: "كتابات معاصرة" مصدر سابق. ص: 38

وفقا لها، لأن التغيير يحتاج إلى سلطة، ولا سلطة سوى سلطة العقل، كما يرى أفلاطون، ولا يجيد استخدام العقل إلا الفيلسوف.

4- الفلسفة تحتاج إلى السياسة حتى تكون ذات تأثير فعال في الواقع وتغييره. والسياسة تحتاج إلى الفلسفة حتى يكون تجسيدها لقيم المدينة (النظام) صحيحا وكاملا، وبالتالي، تحويل الواقع المزيف إلى واقع حقيقي (المدينة الكاملة).

بهذا تتحدد علاقة السياسة المدنية بالتدبير الفلسفي، وكنتيجة لذلك جدل الفلسفة والسياسة.

2- التدبير وإعادة تأصيل السؤال السياسي:

إن المركب الناتج عن الجدل القائم بين الطرفين: "الفلسفة" و"السياسة"، هو الأولية الفلسفية الأساسية التي تفيد أن التدبير يتجه أساسا إلى أفق سياسة المدينة. فإذا غاب أو أزيح هذا الأفق من فضاء التفلسف، انتفت الحاجة إلى التدبير وتعطلت وظيفته، وفقد معناه وأصالته وخصوصيته، ليصبح إطارا بلا مضمون واصطلاحا يطلق على سبيل العموم والسطحية. لقد أثبت هذا أفلاطون في فلسفته السياسية على أساس السبق والتأسيس، وتجلى أثره في كتابه المخصص لذلك "الجمهورية". وأكده من بعده الفارابي، على سبيل التقليد والتواصل والاستمرار، في كتابيه الشهيرين: آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسة المدنية". فإن السؤال السياسي لديهما، يجد في موضوع "المدينة" ـ دون سواه ـ قضية سياسية بالماهية، وبالتالي فإن الاستفهام حولها والاقتراب منها، للإحاطة بمضمونها، وتأسيسا على ذلك الإجابة عليها لا تكون إلا سياسية. فالسؤال السياسي بالنسبة لهما، لا يحمل دلالته السياسية، والتدبير لا يكون أساسا للسياسة المدنية بغير التفكير في حال المدينة والتنظير لمستقبلها. وقد لمسنا ذلك بوضوح في المطلب السابق، إذ تبين لنا إقرارهما؛ بل تأكيدهما على ربط التدبير بالعلم المدني.

وإذا كانت المدينة هي موضوع التدبير السياسي، فإن الهدف من تدبير أمرها، هو أن تتحول إلى "مدينة فاضلة"، لتكون فضاء للإقامة اللائقة والمريحة التي تحافظ على وجود الفيلسوف كفيلسوف، لتتيح له إمكانية التفلسف في جو من التسامح والانفتاح والحرية، كشرط لازم لذلك. ومن ثمة فإن المدينة المثالية هي منزل الفيلسوف كما يرى أفلاطون. وكأن الفلاسفة لا يوجدون ولا يحيون، ولا

يتفلسفون إلا في فضائها، وأن التربية الفلسفية لا تتم إلا داخلها. "ولو نظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن الوجود الحقيقي عنده، هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي ذكرها في "السياسي" وفي "السياسة"، فليست مدنا حقيقية، لأنها تناظر الوجود الحسي"[1]. ومن هذا المنطلق لا يمكن تصور وجود الفيلسوف في المدن غير الفاضلة. فهي مدن فاسدة وناقصة، لا تصلح كإقامة له. وبالتالي فالمدينة الفاضلة هي مدينة الفلسفة، "هي المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون. فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحد للمدينة، فلا مدينة إلا بالعلم، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة"[2].

في اتجاه معاكس لمطلب أفلاطون والفارابي في الفلسفة المدنية، نجد أن ابن باجة قد سن سنة فلسفية جديدة في التنظير للسياسة المدنية، وذلك بنقل مسألة "التدبير" من أفقها التقليدي المرتبط بإشكالية المدينة، ليحدد له أفقا جديدا يتحرك باتجاهه، هو أفق إشكالية "المتوحد". وبهذا الموقف التجاوزي يؤسس لاجتهاد فلسفي جديد على نحو من الإبداع والأصالة والتميز؛ هو القول في "التدبير غير المدني"، والتأسيس له ليكون أرضية ومقدمة للتدبير المدني، أي معالجة إشكالية السياسة المدنية من منظور فلسفي مختلف، وبمنهج مغاير. بهذا الانزياح من إشكالية المدينة الفاضلة إلى إشكالية "النابتة/ المتوحد، يخلّص ابن باجة التفلسف من قبضة اللحظة الأفلاطونية التي جعلت المدينة موضوعه الأساس، والانكباب على واقعة الفيلسوف كموضوع أساسي للتدبير، أي إعطاء الفلسفة إمكانية التفرغ لتدبير "المتوحد".

بهذا الموقف الذي ابتكره ابن باجة، والمتمثل في الانزياح الحاسم والتحول الجذري في معنى "التدبير" ووظيفته وأفقه، يمكن القول أن ثمة قطيعة إبستمولوجية ومنهجية مع النظرة التقليدية للسياسة المدنية في علاقتها بالتدبير الفلسفي؛ أي أن هناك إعادة نظر في مفهوم "التدبير"، والنتيجة المترتبة عن ذلك، هي إعادة تأصيل السؤال السياسي.

رغم أن التدبير الذي يقصده ابن باجة يشير بصراحة ووضوح إلى تدبير المدن، وفضلا عن ذلك يجعل من انخراط التدبير بإشكالية المدينة أشرف وأكمل أنواع التدبير الإنساني[3]، إلا أنه

---

(1) عبد الرحمن بدوي: "موسوعة الفلسفة" ج1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1981. ص: 184.

(2) عبد الرحمن مرحبا: "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية". ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط3 1983. ص. 142.

(3) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق، ص: 6

يستخدمه للإشارة إلى "تدبير المتوحد"، و الذي خصص له كتابا بكامله، حيث عنوانه يعكس مضمونه، هو كتاب: "تدبير المتوحد". وفي هذا يقول: "ونحن نقصد فيما نحن بسبيله تدبير المتوحد"[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو التالي: لماذا انصرف ابن باجة عن تدبير المدينة، واتجه إلى الاهتمام بإشكالية تدبير المتوحد؟ ألان الفلاسفة السابقين عليه لم يفلحوا في تحقيق الهدف المرتبط ببحث هذا المطلب؟ أم لأن التدبير المدني نتيجة، وبالتالي، فمن الأجدر والأجدى أن يكون مسبوقا ببحث المقدمة، حتى يكون فهم النتيجة والحكم عليها صحيحا؟ أي أن تكون الأولوية في البحث لتدبير المتوحد على تدبير المدينة، أم يمكن القول، إن ابن باجة غير مكترث بإشكالية السياسة المدنية؟ وفي هذه الحال كيف نبرر حضور هاجس السياسة في خطابه؟ ولا يجب أن ننسى أنه قد مارسها كوزير.

إن الإجابة على هذا السؤال المتشعب تحتمل تفسيرين: الأول، وقفنا عليه من خلال استنطاقنا لنصوصه على سبيل الاجتهاد. وهو أن التدبير في انتقاله من أفق المدينة إلى أفق المتوحد لم يفقد خاصيته السياسية المدنية من منطلق أن الإنسان(المتوحد) مدني بطبعه. فهو أراد أن يتجه إلى المتوحد ليكتشف المدنية في الداخل قبل رصدها في الخارج؛ أي التعرف عليها في أصلها وطبيعتها. وبتعبير أكثر دقة و وضوح، التأسيس للمدينة الكاملة على مستوى الوعي الفردي. وكما يقول ابن باجة: إن المتوحد صورة مدينة" والصورة لا تتحدد ولا تكتمل إلا في العقل؛ عقل الفيلسوف (المتوحد). وإذا كانت كل صورة تقابلها مادة تتشخص فيها وتنمو وتتبلور من خلالها، فإن المدينة هي المادة؛ هي البلورة العملية والواقعية لمشروعها (الصورة) الذي حمله المتوحد في وعيه وحلم بتحقيقه لما ينطوي عليه من كمال وما يحققه من سعادة له. بهذا المعني يكون المتوحد صورة مدينة. وبهذه الاستراتيجية في التدبير تكون السياسة المدنية فاعلة وفعّالة في إمكانية تحقيق المدينة الكاملة على أرض الواقع. وبهذا المبرر أعطى ابن باجة الأولوية لتدبير المتوحد على تدبير المدينة في سياق الاهتمام بمطلب السياسة المدنية.

والتفسير الثاني لتبرير هذا السؤال، يقدمه ابن باجة صراحة في كتابه "تدبير المتوحد"، وهو أن موضوع "تدبير المدن" قد بحثه أفلاطون وأفاض فيه واستكمل جميع جوانبه، فأعطاه حقه المستحق

---

[1] ابن باجة. المصدر نفسه، ص: 31.

في البحث. وفي ذلك يقول: "فأما تدبير المدن فقد بين أمره أفلاطون في السياسة المدنية، وبيّن ما معنى الصواب منه ومن أين يلحقه الخطأ. وتكلُّف القول فيما قد قيل فأحكم فضل أو جهل شرارة"[1].

فابن باجة لم ينكر وجاهة مبحث السياسة المدنية، فهو يقر باكتمال القول المدني في التدبير مع أفلاطون، ويبدي قبوله وتبنّيه لذلك. وهو تبرير يبدو ذكيا ووجيها، لأن تكلف القول فيما هو واضح ومكتمل يجعل من الانخراط في استئناف الاستكمال ـ فيما هو كامل أصلا ـ ضرب من التكرار، وقد يوقع في التناقض وفضلا عن ذلك، يستهلك الجهد، وبالتالي لا يفيد في شيء.

إن عدم تركيز ابن باجة على تدبير المدينة بحجة أن أفلاطون قد بحثه وأصاب فيه، وعالجه بشكل متكامل، وانصرافه إلى "تدبير المتوحد"، إنما يعكس في نظرنا أمرين: الأول: أصالة خطابه الفلسفي في موضوع السياسة المدنية، و ذلك بأن فتح المجال أمام إمكانية أصيلة للخروج من إشكالية المدينة الفاضلة كما طرحها أفلاطون والفارابي، للعودة إليها والتأسيس لمشروع قيامها من خلال الشروع في ضرب جديد من التفكير في وجود الإنسان الذي هو علة قيامها؛ أي أن هناك ما "يشبه **الارتداد الفينومينولوجي إلى القبل الذي يسبق حدوث المدينة الفاضلة؛ أي إلى الإمكان الأصلي لتلك المدينة**"[2].

فوجه الأصالة والإبداع في مفهوم التدبير وإعادة تأصيل السؤال السياسي عند ابن باجة، ينطلق من المعطى الأصلي (الطبيعي) للوجود الإنساني بما هو وجود مدني في جوهره، و ذلك بإعادة ترتيب معنى "المدني" على نحو متميز ومخصوص، يتجاوز التفكير في المدينة، لينصرف إلى الأفق الأصلي للتدبير وهو "المتوحد" لإعداده واستكمال وجوده، ليكون علة فاعلة في قيام المدينة الفاضلة. وما يستوجب التفكير في أمر المتوحد، هو إقامته الاضطرارية في المدن الناقصة التي تقاوم طبعه الفلسفي، ومن هنا يتحدد المقصود من معنى التدبير: وهو التفكير في استعادة الإمكان الذي يخصه من حيث هو "نابتة".

أما الأمر الثاني ـ وهو مرتبط منطقيا بالأمر الأول ـ فيتمثل في ذكائه وتفطنه للاهتمام بـ"تدبير المتوحد". لأن وجود نموذج للمدينة الكاملة، كما حدد طبيعتها وبيّن خصائصها ووظائفها كل من أفلاطون والفارابي، يحتاج إلى من يحققه، وهو الفيلسوف (المتوحد)، فالأولوية في تدبير أمره،

---

(1) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 7.

(2) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت"، مرجع سابق، ص: 97.

ليكون نموذجا كاملا، فيحقق كمال المدينة. وفي تقديرنا، فإن المشروع الفلسفي لقيام المدينة الكاملة عند ابن باجة أقرب إلى الواقعية من مشروع أفلاطون والفارابي. "وبهذا المعنى، ربما يدل "تدبير المتوحد" على عدم نجاح الفلاسفة في السياسة العملية، وبعد نظرتهم عن الواقع...ربما أراد ابن باجة القيام بخطوة إلى الوراء من أجل التقدم خطوة إلى الأمام، العودة إلى الفرد من أجل التوجه إلى الجماعة حتى تصبح المدينة الكاملة ممكنة التحقيق"[1].

في خصوصية معنى "المدني" عند ابن باجة:

إن إعادة ترتيب معنى "المدني" في الخطاب الفلسفي الباجي يستند إلى إجراء منهجي وأساس منطقي، أفضى إلى ترتيب العلاقة بين المتوحد والمدينة، كموضوع للسياسة المدنية، بحيث تكون الأولوية في الترتيب للمتوحد. فما هو هذا الأساس المنطقي الذي استند إليه ابن باجة؟

إن العلاقة بين الذات و موضوعها (مشروعها) الذي تفكر في تحقيقه، أو انخراط الفلسفة في مبحث السياسة المدنية عند ابن باجة، تتأسس على مبدأ العلية في قسميه الأخيرين ـ قياسا على التحديد الأرسطي له ـ وهما العلة الفاعلة والعلة الغائية. وفي هذا يقول أحد المهتمين بفلسفة ابن باجة: "إن الفعل السياسي تبعا لمذهب ابن باجة يعتمد على مبدأين أو علتين: العلة الفاعلة والعلة الغائية"[2].

فالتأسيس الفلسفي للسياسة المدنية والتنظير لها وفقا لهتين العلتين رفع الفلسفة من المستوى الواقعي الطبيعي إلى المستوى الميتافيزيقي. وبهذا يصبح مبحث "السياسة المدنية" انشغالا فلسفيا ميتافيزيقيا.

ومن منظور هذا الأفق الميتافيزيقي لمقترب السياسة المدنية، حاول ابن باجة أن يصرّف هتين العلتين، والعلاقة القائمة بينهما، ويوظفهما فلسفيا، فكانت النتيجة المنطقية لذلك، أن تحدد لديه طرفا الموضوع واتضحا، وهما: "المتوحد" و"المدينة". وبما أن العلتين تخضعان في تتابعهما للضرورة المنطقية، بحيث إن العلة الغائية يتوقف تحقيقها على العلة الفاعلة، وأنه لا معنى للفاعل ولا جدوى من حركته، دون وجود غاية محددة سلفا يتحرك باتجاه تحقيقها. فكذلك العلاقة بين المتوحد والمدينة،

---

(1) حسن حنفي: "من النقل إلى الإبداع" المجلد الثاني "التحول" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 2001. ص: 176-177

(2) محمد الوزاد: "أفق ديكارتي قبل الأوان" أو النزعة العقلية عند ابن باجة"، مجلة: "فكر ونقد" مرجع سابق، ص: 106.

فهي من جنس العلاقة بين العلتين: الفاعلة والغائية. فلا حديث عن المدينة قبل الكلام عن المتوحد؛ بل لا وجود لهذه، دون فعل وفاعلية ذاك.

من هذا المنطلق كانت الأسبقية في الخطاب الفلسفي الباجي لـ"تدبير المتوحد" على "تدبير المدينة". ومن أجل ذلك، وضعنا الفصل السابق (المتعلق بالإنسان) ورتبناه كمقدمة لهذا الفصل (المتعلق بالسياسة). بمعنى أن فكر ابن باجة الفلسفي يتوجه إلى الداخل أولا، ليؤسس ذات المتوحد، ثم يتجه ثانيا إلى الخارج (المجتمع) لإحداث التغيير والترجمة الواقعية للصورة النموذجية للمدينة الكاملة التي رسمها المتوحد ـ كشخصية مثالية ـ في وعيه.

إن البلورة العملية للعلة الفاعلة، هي الإنسان الفاعل. وبالنسبة للعلة الغائية، فإن التجسيد الفعلي لها، هو قيام المدينة الكاملة. وبما أن الغاية التي يتوخاها الفاعل سياسية في جوهرها، فالفاعل هو فاعل سياسي، وفعله هو فعل سياسي(التدبير). ومن ثمة، فإن تأسيس الفعل السياسي على مبدأ الغائية، يجعل من طبيعة الدولة مثالية، يرتبط تصورها بالمستقبل، وهي بهذا دولة مأمولة، وحلم منتظر تحقيقه. بمعنى أن الغاية تجعل الدولة تحيا وتقوم في ذهن وتصور الفيلسوف.

ومن هنا فإن التدبير السياسي للعلم المدني مؤسس على الترابط الوظيفي بين العلتين الفاعلة والغائية، لأنه يتعذر حدوث أي فعل سياسي والوعي به دون وجود فاعل سياسي يملك إرادة ممارسته، ولن تحصل هذه الممارسة، دون تصور لغاية الفعل.

إن المقصود بالفاعل السياسي(العلة الفاعلة) عند ابن باجة هو الإنسان الفرد في علاقته بالآخر/ الجماعة؛ العلاقة التي يفرضها التجمع البشري. فالفرد أساس التجمع، وهو الفاعل السياسي، لأن طبيعة النظام في الدولة ومنطق السياسة يقتضي أن يكون الحاكم فردا لا جماعة. والفاعل السياسي(الفرد) لا يملك قوة التأثير السياسي إلا بتفوقه وتميزه عن الجماعة. فما أساس هذا التميز والتفوق؟

إن مرد ذلك إلى العقل و القدرة على التعقل، لأن "السياسة تتطلب إمعان النظر في أفضل الطرق والأساليب قبل العمل والخروج إلى الفعل. وبسبب المتغيرات السريعة وتعدد الأحوال وصعوبة التوقع، فإن هذا الإمعان الضروري يتطلب "ذكاء" في الفاعل؛ ذكاء له بالطبيعة"[1].

---

(1) محمد ألو زاد. المرجع السابق، ص: 110.

فالذي يمتلك القدرة على التعقل، لابد أن يكون ذكيا، كما يقول ابن باجة: "والجيد الروية، روحانيته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته... وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر"[1]. وهو ما يفيد أن الفاعل السياسي لا يكون إلا الفيلسوف ذاته. وابن باجة كفيلسوف وصاحب روية جيدة، هو ما مكنه من أن يكون قريبا من دواليب السياسة ومراكز القرار السياسي، فحضي بمنصب الاستشارة والوزارة إبان حكم المرابطين. ولكنه لم يتمكن من أن يكون فاعلا سياسيا مباشرا. فما الذي منعه من أن يكون كذلك؟

إن مرد ذلك إلى طبعين متعارضين: طبع غير فلسفي، تجسد من خلال السياسة الواقعية، وطبع فلسفي ينظّر لسياسة مثالية على أساس مبدئي العلية والغائية، وأن "تصور المبدأين أو العلتين في سياسة ابن باجة يضع حتما هذه السياسة في أفق التعارض النقدي مع السياسة الواقعية"[2]؛ أي الدولة كما هي كائنة و مجسدة في الواقع التاريخي؛ دولة المرابطين التي عاصرها. فليس هناك غائية بالمعنى الفلسفي الكامل الذي تحتمله فكرة الغائية، لأصحاب الطبع غير الفلسفي (المرابطون)، تحكم ممارستهم السياسية. لكن العلة الفاعلة حاضرة في كلا الطبعين. لأنه لا يمكن تصور فعل سياسي دون فاعل سياسي، فمنطق الحركة يقتضي أن يكون لكل متحرك محرك يؤثر في حركته استنادا إلى أن لكل معلول علة. فالفاعل السياسي في الطبع غير الفلسفي موجود، وتأثيره مباشر في السياسة الواقعية للمدينة الناقصة التي يترأسها.

وما دام الفاعل السياسي لا يمكن إلا أن يكون فردا، فمن أين يستمد شرعية فعله السياسي؟

بالنسبة للطبع غير الفلسفي الذي يميز شخصية الحاكم السياسي (المرابطي)، ويؤثر في وعيه، فإن شرعية الفعل السياسي لديه تستند إلى قاعدة "التمثيل"، لكنه ليس التمثيل بالمعنى السياسي والعلمي المعاصر للمصطلح، بل التمثيل بالمعنى الديني. فالحاكم الفرد هنا، ممثل للشريعة الإلهية، والقاعدة التمثيلية التي يستند إليها فعله السياسي، يؤسسها النص الديني. وبناء على ذلك فالفاعل السياسي بهذا المعنى الديني، هو خليفة الله و ممثل لحكمه على عباده؛ فهو إمام متفرد يستمد المشروعية السياسية من هذه التمثيلية. "فالحركة المرابطية كسائر الحركات السنية تتصور (الفاعل

---

(1) ابن باجة. تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص: 78.

(2) محمد الوزاد: المرجع السابق. ص: 106.

السياسي) ممثلا لما يتجاوز الفرد في الزمان والمكان، إنه ممثل الأمة والشريعة الإلهية؛ الأمة التي هي المحصلة المتعالية للجماعة الإسلامية. والشريعة التي هي محصلة النصوص والمؤسسات والفقهاء[1].

إن المرجعية الدينية المؤسسة للقاعدة التمثيلية في الحكم الفردي، تخلق في الأنا الجمعي وازعا أخلاقيا يدفع الجماعة إلى لون من الطاعة العمياء للحاكم الفرد تحت تأثير التوظيف الإيديولوجي والنفعي للآية التي تقول: "وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم"، فتسكت عن طغيانه وتبرر أخطاءه.

فتحت غطاء هذه الشرعية السياسية الدينية التي تفتقد إلى التعقل والبصيرة والإقناع، كانت ممارسة الحكم في عهد المرابطين مبنية على الدهاء والغدر والمداورة والمكيدة. وهو فصل من مأساة الحكم في تاريخ سياسة الدول الإسلامية منذ معاوية الذي اعتبرته كثيرا من الأدبيات السياسية العربية نموذجا لكمال البصيرة والحكمة العملية، وتناقلت ذلك بإعجاب. لكن في واقع الأمر أن هذا اللون من الممارسة في الحكم، هو فن سياسي ميكيافيلي.

إن هذا الواقع السياسي للمدن الناقصة، نتيجة منطقية للتصور الديني للفاعل المدني والسياسي. ومفارقة المفارقات في الأمر، هو أن ممارسة سياسية للمجتمع مؤسسة على قاعدة دينية يغيب فيها أهم شرط لترشيدها و إعطائها شرعيتها، وهو المعيار الأخلاقي. فالتوجه ديني والممارسة نقيض ذلك. فما سر هذه المفارقة، إذن؟

إن مرد ذلك إلى غياب التعقل والحكمة في التدبير وفساد الطبع. ولابن باجة فقرة هامة جدا في كتابه "تدبير المتوحد"، تفصح عن هذا الواقع السياسي وسبب فساده، فنستشهد بها لعظم دلالتها ودقتها، يقول فيها: "ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به. **وهذه وأصنافها يعظم موقعها في السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة، ويظن أنها هي الحكمة ويرى الجمهور فيها وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنها التعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلا نبت أذهانهم عن ذلك. فكثير منهم يرى أن ذلك رعونة ونقصا في الإدراك وضربا من البلادة. ولذلك يفضل قوم معاوية على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الحزم**"[2].

---

(1) محمد الوزاد: المرجع نفسه، نفس الصفحة

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق، ص: 31/ 32.

يظهر هذا النص وجود طبعين متعارضين: طبع غير فلسفي لا أخلاقي، أنتج فاعلا سياسيا يمثل معاوية نموذجه و مرجعه الأساس. وطبع فلسفي فاضل، تسيطر علية الحكمة فكرا وسلوكا، ويمثله نموذج علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقد قدر لنموذج المكر والحيلة والميكيافيلية أن يسيطر على الحياة السياسية والاجتماعية، ونموذج الحكمة والتعقل والفضيلة أن يزاح ويبقى على الهامش.

فالفاعل السياسي الممثل للشريعة الإلهية لا يحتكم إلى العقل وضروراته، لذلك كان فعله (السياسي) بهيميا، رغم تأثره بالمرجعية الدينية وتبنيه لها. فكانت نتيجة سياسته المدنية، قيام المدن الناقصة. وفي هذا السياق يقول ابن باجة: "... **وعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضا من بهيمي وإنساني، وقل ما يوجد البهيمي خلوا من الإنساني، لأنه لابد للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر، وإن كان سبب حركته الانفعال، أن يفكر كيف يفعل ذلك، ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله**"[1]. فطغيان الجانب البهيمي على الإنساني، يرجع إلى غياب الحكمة في التفكير والأخلاق في التصرف، ونتيجة لذلك، ينزلق العقل ليكون مصدرا لتدبير فعل الشر. وذاك هو عين المكر والخداع.

إن المشكلة بالنسبة لابن باجة ليست هي غياب العقل (الفكر) في تدبير الفعل المدني أو السياسي، بل غياب الفكر الصائب. ذلك أنه لا يمكن تصور فعل دون (فكر) أصلا[2].

فالسياسة رأي صائب؛ إنها علم وليست حنكة ودهاء ـ كما يرى الفارابي ـ وهنا يلتقي ويتقاطع مع ابن باجة، حينما يقول بأن المدينة الكاملة آراؤها [أي سياساتها] كلها صواب، إذ إن "عدم حاجة المدينة الكاملة إلى طب أو قضاء" إنما يعني أنها مدينة بلا مرض ولا ظلم، وذلك يفيد أن **"أفعالها كلها صواب"**.

فالتعارض بين الطبعين: الفلسفي وغير الفلسفي، هو تعارض بين رأي صائب ورأي كاذب؛ سياسة مدنية تؤسس للفضيلة في الفكر وفي السلوك الفردي وعلى مستوى العلاقات الموضوعية، فتقود إلى السعادة. وسياسة مدنية لا تكرس إلا البهيمية وتعمق الشقاء، فتؤصل له

(1) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 18.

(2) محمد ألوزاد: المرجع السابق، ص: 111.

الأصول. وبالمحصلة هو تعارض بين مدينة ناقصة مرفوضة أسسها فاعل سياسي بهيمي، ومدينة كاملة مأمولة، يتحمل مسؤولية قيامها فاعل سياسي حكيم وفاضل.

ذاك هو المغزى الاستراتيجي البعيد من إعادة تأصيل السؤال السياسي عند ابن باجة، وتوجيه التدبير إلى أفقه ليحتمل الدلالة السياسية الصحيحة والأخلاقية الفاضلة، ليكون الفاعل السياسي قادرا على التنظير والتغيير.

فمن هو هذا الفاعل السياسي الذي يؤسس له ابن باجة، مقابل رفضه للفاعل السياسي في تشكيلته الدينية (المزيفة)؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر فيه، ليكون فاعلا وقادرا على تأسيس وقيام مدينة كاملة، مضادة لمدن الزمان الناقصة؟

إن الطبع غير الفلسفي الذي يوجه تفكير وسلوك الفاعل السياسي في المدن التاريخية (الناقصة) الأربع، وهي: المدينة الإمامية، مدينة الكرامة، المدينة الجماعية، ومدينة التغلب، هو الذي جعل تدبيره تدبيرا كاذبا، فكان سببا في انتشار مظاهر الفساد فيها، وبالتالي أعلن عن فشل سياسي في إصلاحها وتحويلها إلى مدن كاملة. وإذا كان قيام المدينة الكاملة مشروطا بالتدبير الصادق، فما السبيل إلى هذا التدبير الصادق؟ وما هو شرط ممارسته؟ وما ضرورته و مبررات الالتفات إليه؟

إن السبيل الأوحد إلى ذلك، هو الفلسفة، لأن التدبير الصادق هو التدبير الفلسفي، والتدبير الفلسفي هو في صميمه تدبير عقلي. والعقل والفلسفة صنوان لا يفترقان. فهي تؤطره وتنميه وتمرنه على اليقظة والتفكير السليم، وتمنع من أن تتسرب إليه كل ضروب التفكير اللاعقلي، فيترتب عن ذلك أن يكون تدبيره صادقا يخلو من الكذب والزيف والسطحية. وهو بذلك خطة العاقل في المجتمع الذي لا يسوده العقل، وهي المجتمعات الأربعة الناقصة، فيحتمل دلالة سياسية، ليكون بها تدبيرا مدنيا، أي التفكير في المدينة وتنظيمها بما ينسجم مع مقتضيات العقل ودواعيه.

هذا هو التدبير الصادق الذي يقصده ابن باجة. **إنما نقصد التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير**[1].

لكن ما هو الشرط الذي يكفل إمكانية ممارسة هذا الضرب من التدبير وتحقيق نتائجه في الواقع الاجتماعي؟ فالسياسة المرابطية التي عاصرها ابن باجة، لا تحتمل هذا المعنى للتدبير الذي

(1) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 31.

يضاد تدبير الفاعلين فيها ـ وهو تدبير كاذب ـ في المنطلقات والأهداف، ولا تتحمل نتائجه. ولهذا تتصدى للتضييق عليه لاجتثاث مصادره.

إن شرط ممارسة "التدبير الصادق" في نظر ابن باجة، هو "التوحد". والتوحد هو هجرة الإنسان من الوطن الذي هو المجتمع، إلى وطن آخر هو العقل، وبالعقل دون الجسد، ولا شيء آخر غيره، لأنه لا شيء يقابل الواقع الاجتماعي إلا العقل. فالهجرة، إذن، هي هجرة إلى حِرَاء العقل، ليتم هناك الكمال؛ كمال المتوحد، ليكون نواة لكمال المدينة، على شاكلة الكمال الذي تحقق للرسول (ص) في غار حراء، فاستتبع بكمال المدينة.

فبالعقل وسيلة وإليه ملجأ، وبالتصوف الاجتماعي في المجتمع اندماجا، وبالعزلة الإيجابية شرطا، ترتسم معالم التوحد كمنهج واستراتيجية يتبعها المتوحد للتدرب على ممارسة التدبير الصادق.

فالتدبير الصادق يحقق إمكانيتين فلسفيتين: الأولى، هي أن يحقق للمتوحد إنسانيته ويستكمل وجوده في فرديته(توحده)، بحيث تكون هذه الفردية صفة ملازمة لوجوده. وفي هذا السياق يقول أحد المفكرين شارحا لفلسفة التوحد: "المتوحد هو المنفرد بنفسه، الذي جعل فرادته هيئة لوجوده، فما يتفرد به هو ما يتوحد لأجله"[1].

أما الإمكانية الثانية، فهي التأسيس الفلسفي للمدينة الكاملة، وهي مدينة عقلية، يعيش المتوحد تجربتها في عقله. وبهذا المعنى، يبدو التوحد، هو الإقامة على حدود وطن عقلي، يرسم حدوده المتوحد، لينتج معنى الوطن هناك في هدوء وحرية بعقل الفيلسوف وخيال الفنان ومجاهدة الصوفي، فيعيد ترتيب العلاقة بالمكان، لتكون حياته فيه أليق به كإنسان. هذا المكان هو المدينة الكاملة؛ مدينة السعادة التي يحلم بالعيش فيها. وبما أن مقصد الحياة السعيدة (وهي سعادة المفرد)، هو مدينة السعادة، فإن ذلك لا يتحقق إلا بالتدبير الصادق، وهو تدبير لا يقدر على ممارسته إلا المتوحد. والتدبير على تخوم التوحد كإقامة مؤقتة، يختارها المتوحد ريثما يتحقق حلم المدينة الكاملة، فيغادر التوحد ليتجه إلى التجمع حيث يستعيد وجوده المدني الكامل. والإقامة المؤقتة هي في جوهرها بيئة فلسفية، مما يجعله يعيش حياة عقلية خالصة ويمارس كل نشاطاته وفق دواعي العقل.

---

[1] فتحي المسكيني "فلسفة النوابت"، مرجع سابق، ص: 90.

"فابن باجة إنما كان يفكر بالفلسفة بوصفها البيئة الوحيدة للمتوحد: فهو مدعو سلفا إلى ضرب من الوطن الذي يخترعه لنفسه كبيئة فلسفية خاصة في انتظار حدوث المدينة الكاملة"[1].

بهذا التصور الفلسفي لـ"التدبير الصادق"، وبـ"التوحد" كشرط لممارسته، إنما أراد ابن باجة أن يؤسس للمتوحد، كفاعل سياسي، يتجاوز "قاعدة التمثيل" التي سادت في عصره، كأساس للتدبير الكاذب، وتأسيس فعله السياسي على "قاعدة التعقل". وهو ما يفيد أن الفاعل السياسي لكي يكون في مستوى الأداء السياسي، وقادرا على ممارسة التدبير الصادق يجب عليه أن يلتزم بمجموعة من الشروط:

1- أن يكون على كفاءة عالية من الأهلية السياسية والالتزام الأخلاقي والجمع بينهما في الممارسة، لأن السياسة والأخلاق لا ينفصلان. وأن ترشيد السلوك السياسي والتوجه الأخلاقي السليم، يتطلب نضجا عقليا، وأن يتوفر الفاعل السياسي على درجة عالية من الحكمة. والتمكن من تحقيق هذا المطلب العقلي الحكيم وتجسيد نتائجه، مرتبط بعامل السن؛ أي أن يكون الفاعل السياسي "شيخاً". فالإنسان كما يرى ابن باجة "له أحوال يوجد له بحسبها أفعال قوى" و أحوال آخر توجهها أفعال قوى آخر وأن هذه الأحوال تتحدد بأجرام العمر". "فيستحسن من الشيخ جودة الرأي [التدبير الصادق] وجودة المشورة والحكمة والعقل"[2]. فالتقدم في السن يعمق تجربة الحكمة، ويقلص من ضغط الشهوات وتأثيرها، ويغلب على السلوك الجانب الأخلاقي الفاضل.

إن هذا الشرط الذي حدده ابن باجة لممارسة التدبير السياسي الصادق، ليس شرطا صوريا ينم عن إمكان عقلي، أملاه خياله الفلسفي. وإنما هو شرط عقلي ينطوي على مسوغ واقعي، فرض طرحه والالتزام به، الواقع الاجتماعي والأخلاقي في المدن الناقصة التي عاصرها. ففي نظره، أن غياب هذا الشرط من تفكير وممارسة الفاعلين السياسيين في المدن الناقصة، نتج عنه انتشار الفساد والرذيلة، مما أعاق مدن الزمان من تجاوز نقصها. فإذا أسند الأمر لصغار السن استشرى الفساد في المجتمع، لأن سنهم لا تتناسب والتدبير السياسي السليم. "فأولاد "المترفين وذوي الأحساب" لا ينسب لهم حقيقة "الوقار والبر والتودد والمشورة"،

(1) فتحي المسكيني: المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(2) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 55.

أما ما يلاحظه الناس من علامات وملامح التعقل والحكمة فهي ادعاء محض. فبيّن أنهم يظهرون ذلك من غير أن يكونوا أهلا له[1]. ويرى ابن باجة، أن هذا الادعاء، هو أهم أسباب فساد المدينة.

إن الصدى الواقعي الذي أملى ضرورة توفر هذا الشرط وحضوره في الممارسة السياسية لمجتمع المدينة، يتمثل في الوضع المرابطي الذي عاصره ابن باجة: فقد تمت بيعة علي بن يوسف بن تشفين ـ وهو من مواليد 477هـ في حياة أبيه سنة 496هـ فكان عمره إذاك 19 سنة. وتولى الإمارة بالفعل سنة 500 هـ بعد وفاة أبيه، أي في سن 23 سنة من عمره. وهي بتقدير ابن باجة، ليست السن المناسبة للحكمة والخبرة السياسية. وقد ترتب عن هذه التولية المبكرة التي تفتقر للحكمة بسبب غياب سن الشيخوخة، ظواهر الفساد والفوضى... ونفس الوضع عرفته الدول الإسلامية وبدرجات متفاوتة بسبب غياب هذا الشرط فيها.

لكن عامل السن وحده، لا يكفي رغم ضرورته. وهو يعني أن هذا الشرط يتولد عنه توفر شرط ثان.

2- أن يكون الفاعل السياسي قادرا على "التوقع وحسن التقدير": فالسياسة لا تهدف إلى تحقيق النظام داخل المجتمع فقط، بل فضلا عن ذلك ضمان استمراره، وتحقيق الأمن الدائم. وما يهدد الأمن ويخل بالنظام هو المشاكل الطارئة في المجتمع. ولهذا مطلوب من الفاعل السياسي أن يضع استراتيجية سياسية، تمكنه من تقديم الحلول للمشاكل المتوقع حدوثها ولن يتمكن من فعل ذلك، إلا إذا كان يمتلك القدرة العقلية على استشراف المستقبل. كما لا ينبغي أن تكون الحلول جزافية اعتباطية، بل تنم عن استشراف عقلاني وواقعي للمستقبل. وذاك ليس بالأمر الهين، وإنما يتطلب من الفاعل السياسي أن يحسن تقديره لعواقب الأمور. والتقدير الصحيح مبني على أسس منطقية وخلفية فلسفية عميقة وطرائق علمية مدروسة. ولذلك اشترط ابن باجة التدبير الصادق في الممارسة السياسية لمشاكل المدينة، وذلك لن يحصل إلا إذا تمكن المتوحد (الفاعل السياسي) من تحصيل العلوم النظرية. وقد نعت الذين يمارسون التدبير الصادق بـ"أصحاب الظنون الصادقة". إذ إن التوقع الإنساني الصادق يتميز به أفراد من الناس على "المجرى الطباعي"، ويذكر في المقام الأول "أصحاب الظنون الصادقة". فتوقع

(1) نقلا عن: محمد ألو زاد: المرجع السابق ص: 109.

هؤلاء باستعمال الفكر والقياس الذي يوجد لسائر الناس وتميزهم إنما هو في السرعة والجودة. وفي هذا المعنى يقول: "وأكثر ما يوجد هذا لمن كثرت تجربته، وذلك بالإمعان في النسب. وهؤلاء يعرفون بالمتحنكين، ولذلك قليلا ما يخدعون، لأن الشباب أسرع انخداعا"[1].

يظهر من خلال هذين الشرطين أن سياسة المدينة، هي تدبير لمواجهة ما هو واقع وما يمكن توقع حدوثه مستقبلا، مواجهة تبدأ على مستوى الفكر، يمارسها المتوحد على مستواه الذاتي وعبر توحده وتنتهي، بل وتترجم واقعيا، إذا أتيح لهذا الفاعل السياسي أن يمارس دوره السياسي المنوط به.

إن هذا الشرط بدوره ـ شرط التوقع وحسن التقدير ـ يتطلب شرطا آخر يفعّله، لأنه ليس أيا كان يستطيع أن يتوقع ويقدر الأمور أحسن تقدير، بل إن ذلك من نصيب قلة خاصة من الناس، وذلك لتميزهم بالقدرة العقلية التي تمكنهم من فعل ذلك، وهي التي تمثل الشرط الثالث:

3- "الذكاء والمهارة العقلية في تدبير وترتيب الوسائل": فالذكاء قدرة عقلية على التكيف مع المواقف الطارئة، ومواجهة المشاكل وإيجاد الحلول المناسبة لها في أسرع وقت ممكن. ومن ثمة فإن التوقع وحسن التقدير، هو البلورة العملية للذكاء كفاعلية عقلية. فالإمعان في المشاكل المختلفة، يتطلب "ذكاء" في الفاعل؛ ذكاء له بالطبيعة كما يقول ابن باجة. "فالجيد الروية لابد أن يتصف بدور الذكاء والنبل: روحانيته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته، وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر"[2].

هذا الشرط أيضا له مسوغه الواقعي الذي يؤكد على توفره وحضوره في الممارسة السياسية. إذ إن الحياة السياسية والاجتماعية في الدولة الإسلامية في المغرب والأندلس، هيمن عليها الفقهاء ممن لم يتمتعوا بخبرة سياسية، تنم عن ذكاء يمكن من توقع الطوارىء وحسن التقدير في التعامل معها.

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق، ص. 27.

(2) نقلا عن: محمد ألو زاد: المرجع السابق، ص. 110.

يظهر من خلال هذه الشروط التي وضعها ابن باجة للتـدبير الـسياسي الفاعـل، أن هنـاك نزعة عقلانية فردانية، تسيطر على حكمته السياسية، وذاك هو وجـه الأصـالة والإبـداع في التـدبير السياسي عنده.

فالمتوحد كفاعل سياسي، حينما يخضع فعله السياسي لقانون العقل ودواعيه، إنما يسعى إلى ضبط ممارسة الأمة وفق أنموذج عقلي. وبالتالي فغير المتفلسف تخلو سلوكاته الأخلاقية من الفضيلة وتفتقر أفكاره إلى الحكمة. تعطل العقل لديه، فأضحى عدوا لذاته قبل أن يكون عدوا للآخـرين[1]. ولذلك فهو لا يستطيع أن يساهم في تأسيس المدينة الفاضلة. فالمدينة الفاضلة إنما يبـشر الفيلـسوف المتوحد بتأسيسها.

وانطلاقا من هذا التـصور العقلانـي (الفردانـي) للـسياسة المدنيـة، فـإن المتوحـد كفاعـل سياسي، لا يكتفي بإدانة، بل فضح "اللعبة السياسية" في المـدن الناقـصة والثـورة عليهـا مـن خـلال توسيع جبهة المعارضين المشكلة من المتوحدين أمثاله. والمتوحدون يدخلون المعركة قبـل الأوان؛ أي أن الثورة على النظم السائدة تتم بداية على المستوى الذاتي، إنطلاقا من الوعي الفلـسفي الـرافض لكل نظام سياسي واجتماعي في الواقع مخالف لمنطق العقل والحس الأخلاقي الفاضل.

مما سبق يتبين أن التدبير السياسي الصادق بالنسبة لابن باجة، ليس هو الانخراط الفلـسفي في السياسة المدنية وفق النظرة الأفلاطونية، بل على أساس نظرة جديدة متميزة، هي "محاولة التلفـت رأسا إلى الموضع الذي يصيبه الفيلسوف في المدن غير الفاضلة[2] من حيث هو "نابتة"، فيكون مطلوبـا منه أن يستعمل التدبير لسياسة نفسه، ليرتقي إلى مستوى الحلم الذي ينتظر تحقيقه، ليكون فاعلا فيه ومتفاعلا معه، وهو قيام المدينة الكاملة. أي أن تكون السياسة المدنيـة متجهـة نحـو المتوحـد لبحـث إشكالية المدينة من خلاله.

فما الذي دفع ابن باجة إلى ربط السياسة المدنية بالمتوحد دون المدينة؟

---

(1) فريد العليبي. المرجع السابق، ص: 125.

(2) فتحي المسكيني. المرجع السابق، ص: 93.

في ما يبرر ربط السياسة المدنية بأفق المتوحد:

إن ما يفرض فكرة "التوحد"، وما يدفع الفيلسوف إلى أن يتخذ وضعية المتوحد "النابت"، هو غياب المدينة الكاملة؛ مدينة الفلسفة التي هي من جنس طبعه الفلسفي. وبمجرد قيام المدينة الكاملة يكف الفيلسوف عن أن يكون "نابتا"، والمدينة الكاملة لا يوجد فيها نوابت" كما يقول ابن باجة. وبالتالي فما دامت المدن على حالها غير الفاضل، "فإن الفيلسوف مهدد بان يضل منفيا ومعتزلا ومهاجرا وغريبا أبدا"[1]؛ أي يظل نابتا. وبهذا المعنى، يكون المتوحد كفاعل سياسي، معارضا سياسيا. ففلسفة التوحد بهذا المعنى، هي فلسفة المعارضة السياسية.

إن أفلاطون لم ينشغل بمشروع المتوحد، ولم يأخذ به، بل انصرف إلى التنظير لمشروع المدينة المثالية (الجمهورية). ومرد ذلك إلى أن المدينة اليونانية وإن كانت لا تعكس الصورة الكاملة للمدينة المثالية، فإنها إقامة مناسبة للفلاسفة، لأنها تتوفر على أهم شرط يحقق وجودهم ويحفز على التفلسف، وهو شرط الحرية. فالمدينة اليونانية (أثينا) هي أفق مدني بالماهية. إذ إن الإنسان قد حقق فيها كامل طبعه المدني، فهو الفاعل المباشر في تأسيسها، وهو مرجع النظام القائم فيها، دون الاستناد إلى مرجعية مطلقة (دينية)؛ إذ المرجعية المطلقة تقدم أجوبة [سياسية] حاسمة لا تسمح بردها ومناقشتها، مما يجعلها تضيّق على حرية التفكير الفردي. والفيلسوف لا يستطيع أن يكف عن التفكير الحر، بنفس القدر الذي لا يستطيع أن يكف عن التنفس. ولذلك فهو أول ضحية في مدينة يكون جهاز الحكم فيها دينيا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدين في ذاته كمرجعية لتنظيم المجتمع ليس سببا مباشرا في إعاقة ممارسة التفكير الفردي الحر، وإنما تدخل العامل الإيديولوجي، ومن منظور فهم لاعقلاني للدين، هو الذي يكرس ذاك التوجه. والعامل الإيديولوجي هو الذي ينتج فكر الجماعة الذي يطرح نفسه كفكر مشروع يمثل الحقيقة الدينية، ويعبر عنها أحسن تعبير، تأسيسا على قاعدة "الإجماع" التي يستند إليها في اجتهاده الفقهي السياسي. فالإجماع في التفكير والجماعية في الفكر هي مصدر السلطة، ومصدر الشرعية. ومن هنا، فكل خروج عن منطق الجماعة وكل شذوذ عن قاعدة الإجماع، فهو مروق عن الدين وخروج عن الشرعية، فلا يتيسر فهم الدين إلا باجتماع الجماعة، ولا يستقيم التفكير حوله إلا إذا كان جماعيا.

---

(1) فتحي المسكيني: "الهوية و الزمان". دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ط1. 2001. ص: 132

فمن منطلق هذا الفهم و التوظيف الإيديولوجي للدين المؤسس لفكر الجماعة، ظل فكر الفرد مطاردا وشكّل رموزه خطرا على الدين وعلى الأمة في نظر الجماعة الدينية. ولذلك كان من أولويات الحكام لتحقيق النظام في الدولة الإسلامية، وكذا الدولة الكنسية، تصفية رموز الفكر الفردي، وسجل التاريخ حافل بالأمثلة التي تؤكد ذلك.

فالصراع داخل المدينة، كان بين تفكير إيديولوجي ديني جماعي، وتفكير عقلاني فردي. والغلبة كانت دائما للجماعة الدينية. والفرد مقابل ذلك، لم يستسلم للأمر الواقع، بل ظل يمارس حياته وفقا لمنطق تفكيره حتى وإن كلفه ذلك تقديم التضحيات.

هذا المفكر الفرد هو الذي سماه ابن باجة "المتوحد" ودعاه إلى التوحد لكي يتخلص من سلطان الجماعة الدينية الضاغطة، ويمارس تفكيره في حرية تامة، ويؤسس لمشروعه السياسي ويخطط لتنفيذه، فيتمكن من إقامة مدينته الكاملة على أساس عقلاني، كبديل للمدينة الناقصة التي تأسست على مرجعية مطلقة، فقهرت كل ما هو ممكن فيه، وكل ما هو ممكن القيام به في حدود ما يقبل به منطق العقل وتبيحه الأخلاق الفاضلة.

إن هكذا مدينة يؤسس نظام الحكم فيها على مرجعية مطلقة، هي ما اصطلح علية الفارابي بـ"الملة": وهي نموذج روحي يوصل الزمني بالمطلق. والفقيه فيها واستنادا إليها، يسعى إلى ضبط ممارسة الأمة وفق أنموذج إلهي. وبالتالي، لا دور للفيلسوف في أفق الملة، بل وجوده أصلا مصدر قلق وحرج. لأن الملة ترتب لشؤون الأفراد وانشغالاتهم الحاضرة وآفاقهم المستقبلية سلفا. وبالتالي فهي تخشى من كل أمر "ممكن" يطرأ، فيفسد ترتيبها ويهز مرجعيتها. و"الممكن" صناعة فلسفية، لأن الفيلسوف لا يفكر إلا فيما هو ممكن، من منطلق الإمكان الذي يخص وجوده. ولذلك بات خطرا على الملة. والسبيل الوحيد للتخلص من هذا الخطر هو إعدامه فكريا، أولا ـ إن أمكن ذلك ـ وذلك بأن ينقاد إلى الجماعة ويتمثل روحها ويتبنى فكرها، فيفقد ماهيته ووجوده كفيلسوف، ويتعطل تفكيره الفردي الحر. ولكن ذهن الفيلسوف غير مبرمج على الانسياق الأعمى والتناهي الملفق، بل ربّته الحكمة على القيادة العقلانية الراشدة لنفسه وللآخرين، والتفرد الذي يخص موقعه كفيلسوف في مقابل موقع العامة. ولذلك فالإعدام الفكري مستحيل. لأنه يملك قدرة صناعية فلسفية على استمرار الحياة الفكرية المستقلة. ولذلك تلجأ الملة، ثانيا، إلى إعدامه وجوديا. وعند أفق هذا المأزق الوجودي، فإن الفلسفة كفن لصناعة الممكن، فإنها تمكن الفيلسوف من إنقاذ وجوده من الإعدام، وذلك باللجوء إلى "التوحد" ولذلك كان الهاجس الأكبر لابن باجة هو "تدبير المتوحد"، وهو

فيلسوف ناقد رافض لمنطق الملة وللدولة التي تأسست وفق مرجعيتها. وقد عاش تجربتها التي توّجت بإعدامه لإبطال تأثيره السياسي عن طريق دس السم له في أكلة بذنجان، ليصدر الأمر بذلك من قبل أعظم وأبرز فقهاء زمانه والممثلين للمرجعية الدينية في دولة المرابطين.

فالملة كجهاز روحي مغلق، لا يوجد في المدينة اليونانية. ولذلك لم يجد أفلاطون من الأهمية بمكان الانشغال بـ"تدبير المتوحد"، وإن كان هو الذي اخترع نموذج الفيلسوف النابت ووصفه، فإنه لم يتفلسف انطلاقا منه، ولا اشتغل بالوضعية الهيرمينوطيقية التي تكوّنه[1]. فأفق الإغريق لا يصلح للفلاسفة النوابت؛ إذ ليس في المدينة اليونانية ما يعيق نشاطهم ويزعج وجودهم، ليكونوا فلاسفة نوابت (غرباء). فهي أصلا فضاء للفلاسفة، باعتبارها مدينة تأسست وأقيم نظامها على "العقل"، دون أن تكون في حاجة إلى سند لاهوتي (مسيحي أو يهودي).

فالمدينة اليونانية لا يوجد فيها نوابت، لافتقارها إلى مسألة "الملة"، بعكس المدينة الإسلامية، يوجد فيها نوابت بسبب هيمنة منطق الملة ووجودها كأصل إيديولوجي لقيامها. وفي هذا المعنى يقول أحد المفكرين: "... وذلك يعني أن ما يمنع الإغريق من أن يفكروا بنموذج الفيلسوف النابت، إنما هو افتقارهم الأساسي لمسالة الملة. وحده أفق الملة يمكن أن يوفر شرط إمكان الفلاسفة النوابت. ذلك أن الملة جهاز روحي يملك، من جهة ما هو مؤسس على واقعة الوحي، أجوبة نهائية حول نفسه. والحال أن المدينة اليونانية، هي ساحة عمومية للأسئلة والأجوبة بين مواطنين متساوين. إن المدينة اليونانية حقل محايثة يصرّف علاقة جوهرية مع الممكن الإنساني، في حين أن الملة جهاز مفارقة يحكم كل سلوك روحي سلفا"[2].

إن الملة كجهاز روحي، يملك تصورا مطلقا وجاهزا لنظام المدينة، هو ما أنتج ما سماه ابن باجة بـ"المدن الناقصة". فالملة لا توجد إلا في المدن الناقصة. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو التالي: كيف يمكن للملة أن تطرح نفسها كنموذج روحي سامي كامل في الحكم، والمدينة التي يتجسد فيها هذا النموذج ناقصة ؟! ما علة هذه المفارقة؟

---

(1) فتحي المسكيني: "الهوية و الزمان"، مرجع سابق، ص: 132.

(2) فتحي المسكيني: المرجع نفسه، ص: 132.

ربما لأن الممثل لهذا النموذج (الفقيه/الإمام) لم يفلح في فهمه واستيعابه على وجهه الصحيح، وتبعا لذلك فشل في تجسيده نظرا لتفريطه في استخدام العقل وإفراطه في عاطفته الدينية إلى درجة الاكتفاء بالنقل سبيلا إلى ذلك. إن هذا الاحتمال هو ما رجحه ابن باجة بالفعل.

وفي نظرنا، أن هذا هو المبرر الذي دفع ابن باجة إلى أن يحدد موقع الفيلسوف 'النابت' في أفق الملة، لأن دوره كفيلسوف وكفاعل سياسي لا يتحدد إلا في ذاك الأفق. فالفشل الذي مني به الرئيس/ الإمام في تجسيد النموذج الكامل للمدينة، هو الذي ألزمه بالإقامة الاضطرارية في المدن الناقصة، ليقف على أسباب نقصها، فيفكر على ضوء ذلك في تجاوز النقص الذي يعتريها، وبالتالي تحقيق كمالها. وأن تجاوزه لأفق الملة، وتحديد أفق مدني معارض لها. وتبنيه لمرجعية عقلانية إنسية مخالفة للمرجعية اللاهوتية المطلقة المؤسسة لنموذج الملة، هو ما يجعل وجوده في المدن الناقصة، وجود 'نابتة'. 'فالمتوحدون لا يوجدون إلا في المدن الناقصة' و'المدن الناقصة قد وجد فيها نوابت'، كما يقول ابن باجة.

والمتوحد حينما وعى نقص مدينته من موقع وجوده كفيلسوف 'نابتة'، تبنى موقف الرفض، والمعارضة والنقد لنمط تفكيرها، وجدول قيمها ليخلصها من الآثار السلبية للتقاليد والأعراف، والتأسيس لكمالها الفكري والسلوكي. وبمجرد أن يتحقق الكمال تنزع عنه صفة 'النابتة' (الغريب)، 'فالمدن الكاملة لا يوجد فيها نوابت'، كما يقول ابن باجة. لأن المدينة الكاملة بلورة عملية وترجمة فعلية في المكان لتصوره الفلسفي/ السياسي عنها، وبذلك يتحقق الانسجام بين طبعه وطبيعتها، فهو لا يشعر بالغربة فيها، وهي لا تتحسس الخطر من وجوده فيها.

إن هذا التصور الإيجابي لـ'النابت' عند ابن باجة، هو ما يرفضه الفارابي. فهما يتفقان في دفع الفيلسوف للاضطلاع بدور سياسي لتأسيس المدينة الفاضلة وتسييرها، إلا أنهما يختلفان في مسألتين:

الأولى، تتعلق بالموقف من 'النابت': فابن باجة يشبهه بالوردة في بستان من الشوك، فله دور إيجابي. والفارابي يشبهه بنبتة الشوك في بستان من الورود، فدوره سلبي في المجتمع لأنه متمرد على نظام 'الملة' التي يتوجب عليه طاعتها.

أما الثانية، فتتعلق بالملة: فالفارابي أراد للفيلسوف أن يفكر في إطار الملة، وأن يمارس تفكيره باتجاه أفقها (التوفيق بين الدين والفلسفة)؛ أي يهتم بالجهاز الروحي المؤسس لنظام المدينة، فيخضعه لسلطان العقل، في نفس الوقت الذي يستند فيه العقل لمنطق النبوة. ولذلك فالفيلسوف

عنده إمام. بينما ابن باجة حاول أن يؤسس لدور الفيلسوف خارج نطاق الملة؛ أي أراد للفيلسوف أن يتجاوز الجهاز الروحي، ويعطي كامل السلطة للعقل. وتأسيسا على ذلك، فالفيلسوف ليس إماما عنده. فهو حينما سكت عن 'النبوة' - التي وضع لها الفارابي نظرية كاملة - إنما أراد أن يؤسس لنظرية العقل و إثبات قدرته في التأسيس لنظام المدينة الفاضل، في استقلال كامل عن 'النبوة'.

وابن باجة بهذا الإجراء المنهجي والابستيمولوجي، إنما أراد أن يمهد الطريق للاستقلال الفلسفي؛ أي أنه يدعو إلى الحضور الخالص والأصيل للفلسفة في المجتمع العربي - دون السعي إلى تغييب الحقول المعرفية الأخرى - ليضع بذلك الحدود الفاصلة بين النبي والفيلسوف والفقيه والمتصوف. فالفيلسوف عنده هو الحكيم - جريا على سنة التقليد اليوناني - وليس هو الإمام كما يرى ذلك الفارابي، إستنادا إلى الموروث الديني الشيعي. وليس هو العارف الواصل في التقليد الصوفي كما يرى الغزالي ومن سار في اتجاهه.

فمحاولة ابن باجة الإصرار على وصل الفلسفة ب'الحكمة' (عقليا)، وفصلها عن الإمامة (دينيا)، وعن الإشراق الصوفي (روحيا)، هو: تحديد لماهيتها وخصوصيتها ووظيفتها كخطاب عقلي خالص، لا يقبل التماهي والتلفيق والتوفيق، ولا يقف ندا أوعدوا لأي خطاب، بل يكتفي بحضوره وحركته داخل جغرافيته، ولا يتجاوز حدودها لاقتحام الحقول المعرفية الأخرى. فهو خطاب يؤمن بحسن الجوار. وما يدل على حقيقة هذه الاستراتيجية المعرفية والنقدية بوضوح، هو خلو خطابه الفلسفي عبر كامل متونه من التوفيق، والسكوت المطلق والمقصود عن النبوة والإمامة.

بهذه الكيفية حاول ابن باجة أن يؤسس لحضور الفلسفة في فضاء 'الملة'، ليعدّ للفيلسوف المتوحد للقيام بإصلاح المدينة، وتسلم مقاليد الحكم فيها، وإزاحته للإمام/ الفقيه. وبالتالي فالجمع بين الفلسفة والإمامة بالنسبة إليه مستحيل. وهيمنة الإمام وترأسه للمدينة وفق منطق الملة مرفوض ولا يخدم مدنية الإنسان، ولا حتى حماية الدين.

عند هذا الأفق تحديدا، نقف على وجه الأصالة والتميز في التدبير السياسي عند ابن باجة؛ نقصد أفق 'الملة' الذي في نطاقه طرح سؤالان:

الأول: من هو الفيلسوف؟ هل هو الإمام أم هو الحكيم؟ والإجابة التي نعثر عليها في بعض نصوص الفارابي [السياسة المدنية] تؤكد أن الفيلسوف هو الإمام، من حيث هو فيلسوف ملة؛ هو نموذج روحي. وعند ابن باجة، فإن الفيلسوف هو الحكيم؛ هو 'المتوحد'. وفكرة 'التوحد' هي التي فرضت السؤال: من هو الفيلسوف في نظره. هل هو الذي يفكر بمنطق مضاد لمنطق الملة،

ولذلك توحد ضمانا لممارسة تفكيره بحرية وفقا لمنطقه؟ أم هو ذاك الذي يطوع منطق تفكيره الفلسفي ليتماهى في منطق الملة (الفارابي)؟

فالموقف من الملة يحدد الموقف من الفيلسوف و طبيعته ووظيفته. وتأسيسا على ذلك، هناك نموذجان من فلاسفة الملة: أحدهما يوجه خط تفكيره إلى أفقها. والآخر يحدد لحركة تفكيره أفقا مضادا لأفقها.

فمتوحد ابن باجة صورة معبرة عمن يكون فيلسوف الملة. "إنه الفيلسوف النابت. وهو نابت بمعنيين: أولا من حيث هو يصدر من نفسه، وذلك يعني من رحم وحدة أصيلة لا تجد شرط إمكانها إلا في نفسها. وثانيا من حيث هو يظهر على أرضية لم تتهيأ له..."[1] وهنا يكمن وجه الأصالة في المعنى الفلسفي والإتيقي والسياسي للتدبير.

والسؤال الثاني الذي يطرح في أفق الملة هو: ما هو المشروع البديل الذي يقدمه الفيلسوف تجاوزا لها؟ وهل يمكن تجاوزها فعلا، وهي جهاز روحي يستند إلى إطلاقية وقدسية الأساس، والتجذر التاريخي، وإجماع الأمة على أحقيته رغم الانحراف في الممارسة والتطبيق؟

إن البديل بالنسبة لابن باجة، هو قيام المدينة الكاملة. وبقيامها يغادر المتوحد أرض الملة، ويضع حدا لوحدته و توحده، ليدخل فضاء جديدا من التجمع والتأنس، يلائم وجوده وينسجم وطريقة تفكيره. لكن إذا كان الفيلسوف المتوحد هو فيلسوف ملة، كما يرى ابن باجة، ولا يوجد إلا في أرضها. فكيف ستكون طبيعة وجوده في حال انتقاله إلى الإقامة في المدينة الكاملة؟ هل يكف عن أن يكون فيلسوفا؟ لأنه ليس هناك ما يبرر التفلسف في هذه الحال الجديدة؟ ما دام التفلسف مشروطا بوجوده في فضاء الملة؟ هل سينتهي دوره عند ذاك الأفق؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في المبحث الموالي، المتعلق بالمقاربة الفلسفية لطبيعة المدينة ودور الفيلسوف المتوحد فيها عند ابن باجة.

---

(1) فتحي المسكيني: الهوية و الزمان، مرجع سابق، ص: 132.

المبحث الثاني

المقاربة الفلسفية لطبيعة المدينة عند بن باجة

1- التدبير والمدينة:

يستفاد مما سبق، أن هناك فهما خاصا يعرضه ابن باجة لاصطلاح "التدبير" من خلال إعادة تأصيله للسؤال السياسي، مما يجعله يحمل أبعادا سياسية خاصة أيضا. فالتدبير على مستوى المتوحد في معناه الظاهر يحمل دلالة غير مدنية. وكأنه من منظور هذا المعنى الظاهري، أن ابن باجة يطوي كشحا عن السياسة المدنية ولا يكترث بإشكالية المدينة. إلا أن المعنى الباطن للتدبير، سرعان ما ينكشف، ليفصح عن مدلوله السياسي والاجتماعي، وذلك من خلال اللحظة الفلسفية التي استغرقها التفكير في مفهوم المدينة الكاملة، وتحديد مزاياها وشروط قيامها، رغم أن هذا الموضوع لم يأخذ حقه في التفصيل والتحليل، مثلما حضي به موضوع "تدبير المتوحد". فهو قد اكتفى بالحديث عن المدينة على سبيل العموم والإشارة في مقدمة كتابه "تدبير المتوحد" حصريا. وذلك لم يمنع من أن يتحول تدبير المدينة إلى تدبير مدني مكشوف مشحون بكامل دلالته السياسية والأخلاقية.

إن التدبير غير المدني ـ وهو غير مدني إلا بالعرض لا بالجوهر ـ يتجه إلى المتوحد لإعداده وتكوينه على سبيل التأسيس، لقيام المدينة الكاملة "**لأن النابت أو المتوحد تراهن عليه المدينة في إعادة ولادتها من جديد وفق تصورات عصرية حددها النابت، وعلى هذا الأساس، يكون مطلوبا من البرنامج التربوي الخاص أن يشكل صورة مصغرة للمدينة الجديدة في شخصية المتوحد**"[1]. وبهذا المعنى يأخذ التدبير بعدا تربويا يعكس الوظيفة الاجتماعية والسياسية للمتوحد.

فكيف تدبر ابن باجة المدينة على ضوء ذلك؟ وما هي طبيعتها ومزاياها؟ وما شروط قيامها؟

إن أول ما نلمسه من اللحظة الفكرية الأولى التي ينطلق منها تفكير ابن باجة حول إشكالية المدينة، هو أن التدبير رغم الانزياح الذي وقع على مستواه والتغير الذي مس اتجاهه وأفقه، ورغم

---

[1] محمد جلوب فرحان. "الفكر التربوي عند ابن باجة". مجلة "دراسات عربية"، مرجع سابق، ص: 63.

إعادة التأصيل الذي خضع له مع ابن باجة، ورغم الطابع غير المدني الذي اكتسح مضمونه ولوّن معناه ظاهريا؛ رغم ذلك كله، إلا أنه لم يفقد مدلوله السياسي وطابعه المدني. فهو في كل الأحوال، ورغم تقلب أوجه معانيه، وأنواعه وآفاقه (تدبير المتوحد ـ تدبير المدينة ـ التدبير: الكامل ـ الناقص ـ الصادق ـ الكاذب..)، فهو تدبير مدني على نحو من الأصالة والإطلاقية "والتدبير إذا قيل على الإطلاق كما قلناه، دل على تدبير المدن"[1]. والتدبير المدني يستمد أصالته وفعاليته السياسية [الناجحة] من أساسه الفلسفي الذي يستند إليه، مما يجعله تدبيرا صادقا. وهو ما يفيد أن التدبير قد يكون كاذبا ـ كما أسلفنا ذكره ـ وهنا يخرج من الإطلاق إلى التقييد. وفي كلتا الحالتين فهو تدبير مدني (صادق أو كاذب)، "أو قيل بتقييد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ. وقد يظن أن التدبير قد عري من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه وتعقب ذلك قريب على من كان له أدنى وقوف على الفلسفة المدنية، فالصنفان اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطأ"[2].

وسكوت ابن باجة عن السياسة المدنية (أصولها ومبادئها) بحجة أن أفلاطون قد تكلم عن هذا الأمر واستكمل الحديث فيه، لم يمنعه من تناول الموضوع والالتفات إلى تدبير المدينة من منظور مختلف: فهو قد استغنى عن الخوض في نظام الطبقات فيها، والعلاقات بين الحكام والمحكومين، والدساتير، وقوانين الجمهورية، وتقسيم العمل داخل المجتمع، والملكية... ليركز قوله الفلسفي حول طبيعتها ومزاياها. وفي نظرنا، أنه أراد من خلال ذلك، أن يقدم جديدا في القول المدني واستكمالا لما بدا له ناقصا في ذلك. فالحديث عن طبيعة المدينة هو حديث عن "الغاية المقصودة" من التدبير دون الانخراط في أصولها وتفاصيلها وفروعها. لأن همّ المتوحد الأوحد هو تحديد المقصد الأسمى وكيفية بلوغه.

فعلى أي نحو تدبر ابن باجة المدينة من حيث النظر إليها في طبيعتها وخصائصها؟

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق. ص: 7.

(2) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 7.

تدبير المنزل توطئة لتدبير المدينة:

نظر ابن باجة إلى المدينة على أنها "كـل". وفهـم "الكـل" وإدراك كنهـه والاحاطـة بتفاصيله يستوجب النظر في أجزائه. والمدينة "كـكل"، فإن أخص أجزائها هو المنـزل. "وأمـا تـدبير المنـزل، فـإن تدبير المنزل بما هو منزل فهو جزء مدينة"[1].

ومن هنا فإن التدبير السياسي للمدينة عند ابن باجـة ينطلـق مـن النـواة الأولى لـمشكلتها، وهي المنزل. ولذلك حاول أن يتدبر المدينة من أساسها. وهو ما يفيد أن المشكلة السياسية للمدينـة، تبدأ بمشكلة أسرية(المنزل). ومن هنا "فإن حديثه عن تربية المنزل جاء ليرسم حـدود برنـامج تربـوي لعائلة المدينة. وذلك إدراكا منه أن المدينة مجموعة أسر"[2].

والبداية بالمنزل في تدبير المدينة، ليس ضربا من التدبير المدني، أي أن المنزل في ذاته لا يمثـل موضوعا للتدبير المدني، بل الانطلاق منـه كآليـة منهجيـة وشـرط يـساعد علـى التـدبير الـصحيح للمدينة. وما يدلل على عدم اعتبار تدبير المنزل تدبيرا مدنيا، هو الميزة التي تخصه كجزء. والتدبير لا يستقيم إلا إذا ارتبط بالموضوع في كليته، مما يمكّن من أن تكون الرؤية الفلسفية/ السياسية حوله كلية وشاملة. وإذا كان التدبير عند ابن باجة ينقسم إلى ناقص وكامل: فالتدبير الناقص هو تدبير المنـزل، والتدبير الكامل هو تدبير المدينة. ذاك هو معنى "الجزء" و"الكل" في علاقته بالتدبير السياسي. وفي معنى التدبير المدني ووظيفته في علاقته بالمنزل، يقول ابن باجة: **"وأما تدبير المنزل بما هو منزل، فهـو جـزء مدينة. وبيّن هناك أن ذلك المنزل الطباعي هو للإنسان فقط، وبيّن أن الوجود الأفضل لما هو جزء، هو وجوده جزءا، و لذلك لم يجعل جزءا من الصناعة المدنية تدبير المنزل"**[3].

وبما أن "المنزل جزء مدينة"، والمدينة قد تكون ناقصة أو كاملة، فإن الجزء تـابع للكـل الـذي ينتمي إليه. وبالتالي فإن المنزل الناقص يوجد في المدينـة الناقـصة، والمنـزل غـير النـاقص يوجـد في المدينة الكاملة. وأن كمال المدينة يرجع إلى المنزل الفاضل والعكس صحيح.

ومن هنا فإن التدبير على مستوى المنزل، يتجه إلى تصحيح الانحراف، و ذلك يكون بتقويم فكر وسلوك الفرد. وفي هذا المعنى يقول ابن بجة: **"وأما المنزل في غير المدينة الفاضلة، وهو في المـدن**

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق، ص: 8.

(2) محمد جلوب فرحان: المرجع السابق، ص: 59.

(3) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 8.

الأربع التي عدت، فإن المنزل فيها وجوده ناقص، وأن فيه أمر خارج عن الطبع، وأن ذلك المنزل فقط هو الكامل الذي لا يمكن فيه زيادة فعلا تعدو نقصا، كالأصبع السادسة... وأن سائر المنازل الناقصة بالإضافة إليه مريضة، لأن الأحوال التي تباين بها المنزل الفاضل تؤدي إلى هلاك المنزل وبواره، ولذلك تشبه المرض. والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة وهي المرضى... وأن المنازل ما عدا المنزل الفاضل مرضى، وكلها منحرفة[1].

واضح من هذا القول إن التدبير في علاقته بالمنزل، يأخذ بعدا تربويا يهدف إلى تشكيل شخصية الفرد، ليكون مواطنا صالحا. ليتحول بعد ذلك، إلى بعد إيديولوجي سياسي، بحيث يكون هذا المواطن الصالح أنموذج المدينة الفاضلة، فيناط به دورا سياسيا يجسد من خلاله الصورة الفاضلة عن الدولة التي يحمل تصورها في وعيه، فيعمل على تجسيدها في الواقع. ولذلك يعرض ابن باجة عن التفكير في المنزل الناقص، **لأن وجوده ناقص وأن فيه أمرا خارجا عن الطبع**[2]. فهو لا ينتج إلا إنسانا بهيميا. ومن ثمة فإن الاهتمام بالمنزل الكامل في سياق الاهتمام بالمدينة، ليس غرضا مقصودا لذاته. وإنما ينطلق التدبير من خلاله كقاعدة أساسية باتجاه مقصدين: الأول يرتبط بتدبير الإنسان من حيث هو عنصر مكون له، وبالتالي فإن كل تفكير في شأن المنزل يفضي بشكل تلقائي إلى النظر في أمر الإنسان. أما المقصد الثاني ـ وهو متداخل مع المقصد الأول ـ فإن بكماله تحقق المدينة كمالها ووجه التداخل بين المقصدين، هو أن اكتمال المدينة يحقق غاية الإنسان، المتمثلة في مدنيته التي تخص طبعه. فيتحقق التناغم (الوجودي) بين الطبع المدني للإنسان وطبيعة المدينة. وبذلك تكتمل وتتكامل جوانب الصورة؛ صورة المدينة الكاملة، ذاتيا وموضوعيا.

فتدبير المنزل يبدأ من النظر في الإنسان لاستكمال وجوده كتوطئة لغاية أخرى، وهي تدبير المدينة. ومن هنا جاءت الأولوية لتدبير المتوحد على تدبير المدينة عند ابن باجة. فحول الاستراتيجية المنهجية للمنزل الفاضل في كمال الفرد، ومن ثمة كمال المدينة، يقول ابن باجة: **فإن كمال المنزل ليس من المقصود لذاته، وإنما يراد به تكميل المدينة، أو غاية الإنسان بالطبع. وهو بيّنٌ أن القول فيه جزء من القول في تدبير الإنسان نفسه. فعلى أي الجهتين كان، فهو إما جزء مدينة،**

---

(1) ابن باجة المصدر السابق نفسه، ص 8.

(2) ابن باجة: المصدر السابق. ص: 8.

فالقول فيه جزء من القول في المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية[1].

يظهر من خلال هذا القول أيضا، أن التفكير في المنزل يمثل مبدأ وسطا ينطلق التدبير من خلاله في اتجاهين: فهو يتوسط الإنسان والمدينة، وبالتالي، فالقول في المدينة وفقا له، هو ضرب من التدبير المدني. والقول في الإنسان بالاستناد إليه، هو ضرب من التدبير غير المدني.

طبيعة المدينة ومزايا الكمال فيها:

ينطلق التدبير السياسي عند ابن باجة من المنزل كقاعدة ومرتكز، لتحقيق الغاية المقصودة، وهي المدينة الكاملة. وإذا كان أفلاطون وبعده الفارابي قد تكلما بشكل موسع ومفصل في أقسامها ومراتب الناس فيها وكيفية حدوثها، فإن ابن باجة قد امتنع عن التفكير فيها على هذا النحو. لأن استمرار القول في ذلك يوقع في التكرار، ولذلك فضل الوقوف على الغاية في ذاتها، دون الدخول في تفاصيل أسباب وشروط تحقيقها. وكأنه أراد أن يجيب مباشرة عن السؤال "ما هي الغاية"؟ بعدما فرغ من الإجابة عن السؤال "ما هو التدبير" الذي يقود إليها. ومن ثمة فإن وجه الخصوصية في التدبير المدني عنده يتمثل في الاكتفاء ببيان طبيعة المدينة وتحديد خصائصها.

فبما تتميز المدينة الكاملة؟ وما مزايا الكمال فيها؟

إن المدينة الكاملة هي الإقامة الفاضلة التي تحقق للإنسان وجوده الفاضل في المكان، لكنه ليس ذاك المكان الذي رسم حدوده التاريخ في ماضويته؛ ليس ذاك الحيز الواقعي الذي تأسست داخله المدينة الناقصة. إنه المكان المتصور فلسفيا والمرتسم في أفق العقل، وعلى تخوم المستقبل؛ إنه المكان الذي أعاد "المتوحد" ترتيب علاقته به. تلك هي المدينة الكاملة التي يهاجر إليها المتوحد عقليا.

وهنا نجد أنفسنا أمام يوتوبيا تعلن عن ذاتها صراحة، وتكشف عن طبيعة المدينة التي يبشر الفيلسوف المتوحد بتأسيسها وكمالها. فهي تتميز بخصائص وصفات تفصح عن معنى الكمال المدني؛ خصائص تجعل من هذا الكمال رديف السعادة؛ سعادة المفرد وسعادة المدينة.

فمن مواصفات كمال المدينة، كمال أفرادها: على المستوى النفسي، يتميزون بالصفاء الروحي والسمو الأخلاقي، فتنعدم الشرور والمشاكسات، وتسود المحبة بينهم، فيكونون في توادهم

(1) ابن باجة: المصدر نفسه. ص: 9.

كالجسد الواحد. ولذلك فالمدينة الكاملة لا تحتاج لأطباء النفوس والقضاة. وعلى المستوى الجسمي يتمتعون بصحة جيدة وعافية كاملة. وذلك لأن التربية من الناحية الجسمية تخضع الأفراد لبرنامج غذائي صارم، فهم لا يتناولون من الغذاء إلا ما كان موافقا، ويتجنبون الضار منه. وبذا تختفي الأمراض الناجمة عن الغذاء. أما الأمراض العارضة والتي لا علاقة لها بالغذاء، أي الخارجة عن نطاق الإنسان، التي تصيبه بدون تفريط أو إفراط منه، فإنها تزول بذاتها، ولا تؤثر على صحته، مثل الجرح والكسر وما شابه ذلك. وللمحافظة على صحة الجسم وسلامته، يشترط ابن باجة ممارسة الرياضة، ولذلك، فهو يرى أن الحاكم إذا أسقط الرياضة من تدبيره، انتشرت الأمراض. فإذا تركز التدبير على العناية بالجسم، انعدمت الأمراض، ومن ثمة فلا تحتاج المدينة الكاملة إلى أطباء الأجساد.

إن الكمال على المستوى النفسي والجسمي يتبلور ليتحول إلى كمال على مستوى السلوك، بحيث تكون أفعال مواطني المدينة الكاملة كلها فاضلة، وبذلك تحافظ على كمالها. حول هذه الخاصية المتمثلة في عدم حاجة المدينة الكاملة إلى الطب والقضاء، يقول ابن باجة: "ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع، فلا تشاكس بينهم أصلا، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس، احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقول به، وهو القاضي. وأيضا فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة. فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان هناك أمر غير منتظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبيّن أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه. وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من الخارج، ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها. فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء نفسها"[1].

فكلما احتاجت المدينة إلى صناعة الطب وصناعة القضاء، فقدت مواصفات الكمال وتحولت إلى مدينة ناقصة. "ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها مرتبة هذين

(1) ابن باجة: المصدر السابق. ص. 10.

الصنفين من الناس أشرف"[1]. ومن مواصفات الكمال في المدينة الوعي بالمسؤولية، إذ كل فرد فيها يعي ماله من حقوق وما عليه من واجبات. ومن ثمة يعهد فيها إلى كل شخص بالعمل الذي يملك الكفاءة لأدائه، فالعمل المناسب للرجل المناسب، وبذلك يتحقق التوازن وتسود العدالة في المدينة.

إن الأساس الذي تبنى عليه هذه الخصائص والمواصفات التي تعكس كمال المدينة، ويمكّن بالتالي من تحويلها إلى مفردات حية، يتحلى بها الأفراد في سلوكهم، هو "المعرفة الصحيحة": فهي أساس رفع الوعي الصحي والرياضي والسلوك الأخلاقي السوي، والعمل الكامل المتقن. لأنه لن تسقط مدينة حتى يطغى جهلاؤها على علمائها. هذا الأساس هو الذي يضمن للمدينة تطورها المستمر، فيجعلها مدينة عصرية (تواكب علوم العصر). وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: "**وبيّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معد لحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي فيها كاذب، وأن أعمالها هي الفاضلة بإطلاق وحدها**"[2].

إن هذا التصور الذي قدمه ابن باجة للمدينة الكاملة يستند إلى تنظيرات فارابية، ليصعد إلى أفلاطون وأرسطو. فهو يعترف بذلك إذ يقول: "**وقد تلخصت هذه الأمور في كتاب نيقوماخيا**"[3].

بعد بيان خصائص المدينة الكاملة. ينتقل ابن باجة إلى تحديد شرط قيامها. فهو يشترط أن يكون البناء من الداخل؛ داخل المدينة الكاملة ذاتها. وأن هذا الشرط يستند إلى أمرين أساسيين:

الأول: بما أن المتوحد "صورة مدينة"، وهو الذي يحمل مشروع قيامها في وعيه. فهو الذي يناط به دور بنائها. فكما أن صلاح النفس هو أساس كمال الوجود الذاتي للإنسان، فإن كمال المدينة مشروط بكمال الإنسان المتوحد "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

الثاني: بما أن المدينة الكاملة تتأسس على المعرفة الصحيحة "الآراء الصادقة"، فإن كل الآراء الموجودة خارجها، أي في المدن الناقصة، هي أراء كاذبة، وبالتالي فالآراء الصادقة هي أراء أهلها. فأهل المدينة الكاملة هم وحدهم القادرون على تحقيق كمالها من منطلق المعرفة الصحيحة التي

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق، ص: 11.

(2) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 11.

(3) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 11.

ينفردون بامتلاكها. وفي هذا السياق يقول ابن باجة: "**فبيّن أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة فهو كاذب، وكل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ**"[1].

فكل إيديولوجية تأتي من الخارج، فتتسرب أفكارها إلى داخل المدينة الكاملة، فإنها تفقدها كمالها وتحولها إلى مدينة ناقصة. لأن كل الإيديولوجيات الخارجية مؤسسة على أراء كاذبة. بالتالي فلا إيديولوجية إصلاحية بنائية غير إيديولوجيتها الفلسفية الداخلية، المتأصلة فيها، والتي نبتت في أرضها.

إن هذا الشرط الذي وضعه ابن باجة لبناء المدينة الكاملة، يعبر عن نزعة نحو التأصيل للحفاظ على هوية المدينة، ومنها هوية الإنسان الذي ينتمي إليها. "**فإذن ليس توضع في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأى رأي غير أهلها أو عمل غير عملها**"[2].

إن الرأي الصادق يمثل الأساس النظري لبناء المدينة الكاملة. والذي يصيب هذا الرأي ويختص به هو المتوحد. ومن ثمة، فإن الرأي الصادق سابق على وجود المدينة الكاملة. وهو ما يفيد - بالمعنى الوجودي - أن ماهية المدينة سابقة على وجودها. وبما أن المتوحد صاحب الرأي الصادق، يوجد قبل أن توجد المدينة الكاملة التي يحمل تصورها في وعيه، فإنه يقيم في مدينة غيرها، وهي المدينة الناقصة التي تسود فيها الآراء الكاذبة التي تُضاد رأيه الصادق. فيصبح بذلك كـ"الجزء" (الصادق) المناقض لـ"الكل" (الكاذب). وهذا التناقض هو أساس الشعور بالغربة وعلة "التوحد". ومن ثمة فحال المتوحد في المدن الناقصة، هو حال "النابت". "**فأما من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة، أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمون النوابت**"[3].

إن هذا التناقض يخلق قلقا وجوديا في ذات المتوحد، فيتحرك لنشر رأيه الصادق وتعميمه، فيلتف حوله جماعة الموحدين، فيكون باتحادهم وتجمعهم، قيام المدينة الكاملة ممكنا. وبمجرد قيامها يزول التناقض، فتصبح كل أراء أهلها صادقة، ولا رأي فيها كاذب. وعند بلوغ ذاك الأفق، تزول الغربة وتسود الألفة، فلا يكون إذاك "نوابت". ومن هنا "**فإن من خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها نوابت**"[4].

---

(1) ابن باجة. المصدر نفسه، ص. 11.

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص. 11.

(3) ابن باجة: المصدر نفسه، ص. 12.

(4) ابن باجة المصدر نفسه، ص. 12.

وإذا ركزنا تفكيرنا على علاقة "التدبير الصادق" بالمتوحد، فإن الرأي الصادق بطبيعته واحد، ولا يقبل التجزيء والانفتاح على تعدد المعاني والمدلولات. فتلك سمة الآراء الكاذبة، التي هي متعددة بطبيعتها وبتعدد الأمزجة والطباع، وتفاوت المدارك العقلية. فالرأي الصادق يمثل الحقيقة، والحقيقة لا يختلف حولها إثنان؛ هو نتيجة لبلوغ "العلم الأقصى". والمتوحد ليس بالضرورة أن يكون فردا واحدا، فقد يقتنع بهذا الرأي جماعة من الناس، فيصيغون فكرهم وسلوكهم وفقا له، ويصيرون في تعددهم كأنهم فرد واحد، أي أن الجماعة تتمثل روح الواحد، فيكون تفكيرها واحدا وسلوكها واحدا وموقفها واحدا... ومن هنا، فالمتوحد قد يكون فردا و قد يكون جماعة. "**وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، سواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة**"[1].

فإذا كنا لا نتصور مدينة تستوعب داخل فضائها فردا واحدا - من منطلق أن ذلك مناف لطبيعتها ومعطل لوجودها، ومخالف للطبع المدني للإنسان - فإن سكان المدينة الكاملة هم جماعة المتوحدين فقط، ولا تحتمل وجود العامة داخل حدودها، لأن آراءهم كاذبة، بينما المتوحدون يجتمعون على صواب التفكير ووحدة الرأي ووحدة الموقف ووحدة الأفق والهدف.

ودولة المتوحدين في التصور الفلسفي عند ابن باجة، شبيهة بـ"الدولة الروحانية" التي نظّر لها وبشر بها "إخوان الصفا"، إذ يقولون عنها: "واعلم يا أخي أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء وحكماء [وهم المتوحدون أصحاب الآراء الصادقة] وخيار فضلاء [الإنسان الإلهي] يجتمعون على رأي واحد ودين واحد [المتوحد.الجماعة]، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا [وهي صفات المتوحدين]، ويكونوا كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم"[2].

إذا انطلقنا من التمفصل الموجود بين مفهومي "المتوحد" و"المدينة" كأداة إجرائية لإعادة النظر في معنى "التدبير"، وقمنا بتفكيك بنيته المفهومية، سنجد أنه يتحدد بثلاثة عناصر متكاملة وظيفيا، تتحدد على ضوئها الاستراتيجية الفلسفية للسياسة المدنية عند ابن باجة، وتتضح الإجابة عن السؤال الجوهري المتعلق بسبب ربط "تدبير المتوحد" بـ"تدبير المدينة":

---

(1) ابن باجة: المصدر نفسه، ص.12.

(2) نقلا عن:د/ عاطف العراقي: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل". مرجع سابق، ص: 45

فإذا كان التدبير عند ابن باجة يعني "ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة". فإن العناصر والمرتكزات الثلاثة التي يتركب منها هذا المفهوم هي التالية:

أ- "التدبير": وهو خطة عقلية(ترتيب) تترجم في أفعال منظمة يمارسها المدبر:

ب- "المدبر": وهو المتوحد (الفاعل). ونلمس هنا أن التصور يسبق الفعل على مستوى الوعي، أي أن المتوحد يتصور أولا الصورة والكيفية التي تتم بها الأفعال، وبناء على ذلك، يحول التصور إلى فعل. وأن تصور الفعل وكيفية أدائه يحددها تصور الهدف الذي من أجله جرى تصوره وهو الغاية المقصودة:

ج- "الغاية المقصودة": من فعل التدبير، وهي قيام "المدينة الكاملة".

فهناك صورتان يحملهما المتوحد في وعيه: الأولى هي تصوره للغاية التي يأمل في تحقيقها. والثانية هي تصوره (تخطيطه) للفعل الذي يحققها. واستحضار الصورتين وتمثلهما على مستوى الذهن، يفرض ضرورة تكوين وبلورة صورة ثالثة؛ هي الصورة التي ينبغي أن يكون عليها المتوحد كفاعل حتى يكون في مستوى أداء الفعل الذي تناط به مسؤولية القيام به، وأن يكون، بالتالي، قادرا على تمثل الغاية وتحقيقها في فكره وسلوكه. أي أن المتوحد يصوغ نفسه صياغة نموذجية كاملة مسبقا، على مقياس الصورة التي رسمها للمدينة الكاملة، بذلك يكون طبعه المدني من جنس طبيعة المدينة. وبتعبير ابن باجة: "**ينبغي أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير المدينة الكاملة**".

إن هذا التداخل الوظيفي بين الأوليات الثلاث التي يرتكز عليها مفهوم "التدبير" عند ابن باجة، يكشف بوضوح عن أن ثمة جدل بين المتوحد والمدينة.

جدل المتوحد والمدينة:

إن التدبير لا يمكّن من صياغة الإنسان المتوحد صياغة نموذجية كاملة إلا إذا انطلق من الغاية التي يحددها سلفا، وهي الصورة العقلية للمدينة الكاملة. فهو بهذا التوجه يكتسي مدلولا تربويا عميقا: هو تهذيب الطبع المدني للإنسان بكيفية تنسجم وطبيعة المدينة الكاملة. فإذا حصل تناغم بين الطبع المدني للإنسان المتوحد وطبيعة المدينة، استحقت أن تكون كاملة فعلا. ومن هنا نفهم أن الأولوية التي أقرها ابن باجة لتدبير المتوحد على تدبير المدينة لا تعني الاستغناء عن مسألة المدينة بأي حال من الأحوال. فإذا كنا لا نتصور الوجود المدني للإنسان خارجا عن إطار المكان،

فإن التدبير هو فن التدرب على الإقامة الجيدة والفاضلة في المكان. وهو ما يفيد أن هناك جدل وظيفي بين المتوحد و المدينة، يكشف بوضوح عن المدلول السياسي للتدبير.

إن قاعدة التقابل بالتداخل ـ منطقيا ـ بين طرفي العملية الجدلية (المتوحد.المدينة) هو "النقص": فالنقص الذي لحق بالمكان(المدن الناقصة) أنتج نقصا على مستوى الذات المقيمة فيه. ومن ثم بات التفكير في قيام مدينة كاملة، هو السبيل الأوحد الذي يمكّن الذات من تحقيق كمالها الذاتي والمدني، وممارسته. فلولا وجود المدينة الناقصة التي هددت وجود الإنسان المتوحد، لما كانت هناك حاجة إلى طرح المشروع الفلسفي للمدينة الكاملة. ولو غاب حلم المدينة الكاملة من أفق تفكير المتوحد، لما توحد أصلا، ولا كان في حاجة إلى تدبير ليمارس فعل التغيير، لأنه لا توجد أرضية للتغيير. وبهذا يتحدد دور وفضل "المدينة الكاملة" كطرف في وجود الطرف الأخر الذي يقابله وهو "المتوحد". أما عن حاجة المدينة الكاملة للمتوحد، فإن كمالها الصوري وتجسيدها الكماني يتوقف على طبيعة وعيه وفعله التغييري المتمثل في التمرد على المدينة الناقصة والثورة على قيمها، وتحمل معاناة العزلة والغربة، لبناء النموذج المصغر لها، على مستوى وعيه. وإذا انطلقنا مما يعتبره ابن باجة "أن المتوحد صورة مدينة"، فإن هذه الأخيرة هي "الكل" الذي لا يكتمل إلا بكمال أجزائه وتكاملها.

فالتدبير السياسي عند ابن باجة مؤسس على الجدل بين طرفي المعادلة الفلسفية/ السياسية. **حيث "نلحظ أن القطب الأول وهو المدينة، منحت المتوحد فرصة الوعي والتحسس العالي بمشكلاتها، فصعّدها على مستوى الذهن لتكون الهم الرئيسي له. وبهذا الفهم أسهمت المدينة في ولادة المتوحد ليمارس فعل التغيير. أما القطب الثاني وهو المتوحد أو النابت، فهو يجسد فعل التمرد على حياة المدينة. إنه ينعزل عن الحياة العامة. ويتوجه نحو الذات لغرض بناء الأنموذج المصغر للمدينة الجديدة. وهنا يمارس المتوحد فعل قلب لأوضاع المدينة، وذلك من أجل توافر فرصة ولادتها من جديد"**[1].

فالمدينة تساهم في ولادة المتوحد، والمتوحد بدوره يبادر إلى إعادة ولادتها على الصورة الأكمل. هذه هي طبيعة العلاقة بين المتوحد والمدينة في صيغتها الفلسفية عند ابن باجة. كما فهمنا ذلك من خلال نصوصه.

---

(1) محمد جلوب فرحان: المرجع السابق، ص: 73.

إذا تأملنا طبيعة المدينة الكاملة كما حدد صفاتها وخصائصها ابن باجة، سنجد أن صفة "الكمال" تلك ترتد إلى الأساس الذي تقوم عليه وهو العقل، من حيث هو "أعدل وسائل التفكير". فتكون نظرته كاملة للموضوع المفكر فيه، أي أن صفة "الكمال" الذي تتصف به المدينة الكاملة التي يرغب المتوحد في تأسيسها والعيش فيها، هو ما يجعلها مدينة عقلية، أو كما يصفها أحد المفكرين بأنها "دولة المعرفة التي هي أفضل الدول، والتي يتمكن أهلها من إدراك المعقول الحقيقي"[1]. لأن الكمال لا يتحقق واقعيا وتاريخيا، بل هو إمكانية كامنة في العقل، يخلق هاجس التفكير في جعل القابلية للتحقق ممكنة. هذه المدينة العقلية هي حلم الفيلسوف المستقبلي. بمعنى أن المتوحد يحمل في داخله صورة مجتمع مثالي. وإذا كانت هذه المدينة المأمولة تتمتع بوجود عقلي، يجعلها في وضعية حلم، فإن:

2- المدينة الكاملة مدينة فردية:

إن المدينة كإطار تنظيمي للعلاقات بين الأفراد اجتماعيا وسياسيا؛ هي جماعية بطبيعتها. لأنها تجسد الطبع المدني لأفرادها في صورة منظمة. وجماعيتها هي التي تعكس واقعيتها وتاريخيتها، فهي تعبر عن واقع الجماعة البشرية تاريخيا في صورته المنظمة. فليس من المعقول أن يعيش الإنسان في مدينة بمفرده: لأن الوجود الفردي المنفرد والمتفرد في المكان، يفقد ذاك المكان طابع "المدينة"، كما أن الانفراد في المكان يُضاد الطبع المدني للإنسان. هذا فضلا عن أن التاريخ لم يثبت مثل هذه التجربة على الإطلاق. اللهم إلا أن يكون ذلك من باب الخيال. وأن هذا المكان الذي هو حيز فردي، لا تنسحب عليه تسمية "المدينة"، ولا يحتمل معناها ولا يعبر عن هويتها، لأنه فاقد لأهم مقوم لوجودها وهو "النظام". والنظام لا يكون له مسوغ أو وجود إلا في إطار علاقات، والعلاقات تتحدد بوجود أطراف، لأن دوره هو تنظيم هذه العلاقات والمحافظة على توازنها. وبالتالي، فإن هذا الفرد المتفرد في المكان، ليس له علاقة إلا مع ذاته، وليس له واجب إلا تجاه نفسه، ولا حق له يترتب على الآخرين، لأنه لم يعاشرهم أصلا. وتأسيسا على هذا، فلا وجود لمدينة فردية في الواقع. ومن ثمة فإن الحديث عنها لا يكون إلا في إطار الإمكان الفلسفي. فهي واقعة فلسفية؛ هي حلم الفيلسوف الفرد. بمعنى أن المدينة تكون فردية في حالة واحدة، هي حالة كونها مشروعا فكريا وسياسيا.

---

[1] كمال اليازجي/ انطوان غطاس كرم: "أعلام الفلسفة العربية"، مرجع سابق، ص 654.

ولكنها ما تلبث أن تفقد طابعها الفردي (العقلي)، وتكتسب طبيعتها الجماعية (الواقعية)، بمجرد أن ينزل هذا المشروع من أفقه النظري إلى المستوى العملي محققا مفرداته في المكان.

إن الطبع المدني للمتوحد يجعله يتميز عن باقي الناس بالإقامة في مدينتين متضادتين: إحداهما مدينة جماعية واقعية، وهي "المدينة الناقصة"، يقيم فيها بجسده اضطرارا، وما يفرض عليه الإقامة فيها هو طبعه المدني الذي لا يسمح له بالعزلة الكلية والدائمة: لأن ذلك يعطل تحقيق حاجاته الحيوية. والأخرى، مدينة فردية، وهي المدينة الكاملة، يقيم فيها بعقله. وما يلزمه بالإقامة فيها هو توحده: لأن التوحد غير الاعتزال، فهو هجرة وغربة بالعقل دون الجسد. ولذلك فموقفه من المجتمع (المدينة الناقصة)، يختلف عن موقف الصوفي منه. فالمتوحدون ساكنوا المدن الفردية "هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في أرائهم، فقد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان"[1].

فما الذي يلزم المتوحد بالإقامة في مدينتين في نفس الوقت؟

إن ما يلزمه بذلك هو الهيئة التي بنى عليها وجوده، والماهية التي حدد بها كينونته والمتمثلة في كونه: "وسط" و"إمكانية" ـ كما أسلفنا الحديث عن ذلك في الفصل السابق ـ فتحقيقا لوسطيته الوجودية، فهو ملزم بأن يتردد على الإقامة في مدينتين: إحداهما، يقيم فيها بجسده، وهي المدينة الجماعية، ولكنه في رغبة مستمرة لمغادرتها لما تلحقه به من شقاء. والأخرى يقيم فيها بعقله ووجدانه، وهو في شوق مستمر إلى النزول فيها على وجه الدوام لما تحققه له من سعادة دائمة. وريثما يتحقق هذا الحلم، يبقى متموقعا في الوسط (بين المدينتين) ـ وهو في ذاته "وسط" ـ يأخذ من المدينة الجماعية/ الناقصة ما يضمن المحافظة على جسده واستمراره. ويأخذ من المدينة الفردية الكاملة ما يطور وما ينمي روحانيته. وبهذه الإقامة المزدوجة في مدينتين متضادتين للمتوحد، يحقق توازنه الوجودي. كما أن الإنسان المتوحد كـ"وسط" حينما يعزم على مغادرة المدينة الجماعية/ الناقصة؛ مدينة الشقاء والتعاسة، والانتقال إلى المدينة الفردية الكاملة؛ مدينة السعادة والخلود، فإن ذلك بالنسبة لابن باجة ليس ضربا من الخيال، أو حلم يقظة يستحضره الإنسان في ذهنه ليروّح به عن نفسه للتخفيف من حدّة وآثار الحرمان الذي يعاني منه بسبب وجوده في المدن الناقصة، بل إن تحقيق ذلك المطلب المدني ممكن، من منطلق صفة "الإمكانية" التي تخص وجوده.

---

(1) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 13.

إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق؛ سياق الخصوصية الفردية للمدينة الكاملة هو التالي: لماذا كانت المدينة الكاملة في الإمكان الفلسفي، مدينة فردية؟ فما الذي حال دون كونها مدينة جماعية كاملة؟

إن مرد ذلك إلى الغاية التي من أجلها جرى التفكير في المدينة الكاملة، وهي "السعادة".

المدينة الفردية؛ مدينة السعادة:

إن ما يجعل المدينة الكاملة مدينة فردية، هو مطلب "السعادة" كأفق نهائي يتوق إليه الإنسان. وتحقيق هذا المطلب، غير ممكن في المدينة الجماعية / الناقصة: لأن المدن الناقصة بما تتميز به من كثرة في أرائها الكاذبة، وأفعالها البهيمية الفاسدة، وقيمها المعطلة للتفكير والمقيدة للحريات، هي بالضبط ما يجعلها مدنا تعسة وشقية، وبالتالي، فالإنسان الذي يحيا فيها هو بالضرورة إنسان شقي. وما يعمق الشقاء ويخلق لدى إنسان المدن الناقصة قلقا وجوديا في أناه، هو الوجود المؤقت الذي تفرضه جسمانيته المتميزة بالتناهي والفناء والمحدودية، فيرتسم في الأفق العدم، ليكون مصيره العدمية وانتفاء الوجود. وذاك هو عين الشقاء؛ شقاء العامة أو الجمهور: لأن الغايات التي تحكم أفعالهم هي غايات مؤقتة زائلة، مرتبطة بـ"اللذات الطبيعية" والقوى المحركة لهذه الأفعال نحو هذه الغايات عندهم، هي "العقل الهيولاني" الذي هو بدوره فاسد ومحدود بفساد ومحدودية موضوعه وهو المادة أو الحس.

إن الوضع الاجتماعي الفاسد والطبع الجسماني الفاني الذي فقد فيه الإنسان امتلاكه لذاته، هو ما يجعل حياته كلها شقاء. ولذلك يفقد الإنسان السعادة في إطار جماعيته واجتماعيته. وهذا ما يفرض طرح سؤال المصير، وهو السعادة.

فما السبيل إلى الخلاص؟ وكيف يحصل بلوغ السعادة؟ وما طبيعة هذه السعادة التي ينشدها المتوحد ويتوق إليها؟

إن الخلاص وتحقيق السعادة يكون بالتوحد والانفراد، فيتوحد المتوحد ليتدبر مصيره، وبما أن التدبير هو ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، كما حده ابن باجة، فإن الغاية المقصودة هي السعادة. وربط السعادة بالتدبير، هو فك للأفعال التي تقود إليها عن الأخلاق الاجتماعية، وربطها بـ"الإتيقا" الفردية. فالتدبير الجماعي هو تدبير كاذب وناقص على حد قول ابن باجة، ولا يكفل تحقيق السعادة ولا يكرس إلا التعاسة و الشقاء، وإن حصلت سعادة، فهي سعادة ناقصة و فانية. ولذلك

يريد ابن باجة أن يبين كيف يتدبر الإنسان كي يحقق السعادة الكاملة والدائمة التي فقدها في المدن الناقصة التي يعيش فيها. والتدبير الذي يقصده هو التدبير الفردي. فهو بالنسبة إليه "التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به"[1].

إن هذا الاضطلاع الفردي بمهمة التدبير ـ وهو اضطلاع فلسفي ـ وعدم الانخراط في الجماعة والانزياح عن الأخلاق الاجتماعية، يمكن إسناده إلى أمرين: الأول هو أن السعادة بطبيعتها مطلب إتيقي فردي، فهي سعادة المفرد، وبما أنه لا يمكن لهذا المتوحد المفرد أن يوجد خارج المدينة، فإن المدينة التي تناسب وجوده الفردي السعيد هي مدينة فردية (عقلية). ويوضح ذلك ابن باجة فيقول: "**وكأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن، فإنما يكون لهم سعادة المفرد**"[2].

والأمر الثاني هو أن تحقيق هذا المطلب يتوقف على "التوحد" الذي هو مفارقة الذات للمجتمع، أي ينتقل من المدن الجماعية الناقصة إلى المدينة الفردية (العقلية) الكاملة. ومن هنا كان التدبير الحقيقي والصادق عند ابن باجة هو "تدبير المتوحد".

إن السعادة كأفق نهائي للمتوحد ساكن المدينة الفردية الكاملة، يجعل التوحد ضربا من الانتظار، وما التدبير إلا استكمال فلسفي للانتظار وبلوغ المنتظر. والمنتظر هو التجسيد الواقعي والتجلي الفعلي للمدينة الفردية التي يعيش فيها المتوحد عقليا، وأن الزمن الوجودي على حدود هذا الوطن العقلي، هو لحظة انتظار؛ لحظة حلم. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن فلسفة ابن باجة حول الإنسان المتوحد ساكن المدينة الفردية، هي فلسفة في فن تحقيق السعادة. وإذا كان همه الأكبر هو العناية بالإنسان، فإن هذه العناية تجد ترجمتها في اللحظة الفلسفية التي جسدها كتابه "تدبير المتوحد" الذي يعرض فيه برنامجا تربويا متكاملا، والذي يكفل للإنسان إذا ما التزم به أن يتخلص من الشقاء الذي تجلبه له الجماعة بطبعها "غير الفلسفي"، ويحقق له السعادة التي يقوده إليها "الطبع الفلسفي". وفي هذا المعنى يقول: "**كذلك هذا القول هو للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة، إذا لم تكن موجودة؟ وكيف يزيل عن نفسه الأعراض [والمقصود بها آثار الطبع غير الفلسفي] التي تمنعه من السعادة، أو عن نيله ما يمكنه منها**"[3].

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص: 31.

(2) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 13.

(3) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 14.

يظهر من خلال هذا الفصل بين السعادة والشقاء، أن ترتيب الأفعال؛ أفعال الإنسان المتوحد، إنما تم بناء على هذا الغرض، ولذلك فالأفعال الإنسانية تقود إلى السعادة نظرا لارتباطها بـالصور الروحانية العامة، أي إدراك المعاني الكلية كمعقولات خالصة. والأفعال البهيمية والجسمانية تقود إلى الشقاء نظرا لارتباطها بالصور الهيولانية/ الجسمانية (اللذات). وبناء على التقابل بين هذين النوعين من الأفعال، فإن مدينة السعادة لا يمكن الإحاطة بمدلولاتها العميقة إلا بتبيّن أوجه التضاد بينها وبين المدينة الناقصة، مدينة الشقاء التي يجبر فيها الفيلسوف على اختيار سبيل التوحد والهجرة إلى العقل. فعندما ينتشر الفساد في المدن، فإن المتوحد (الحكيم) يكون غريبا في بلده، بعيدا عن أهله وأصدقائه، فهؤلاء لا يدركون بيسر جوهر ما يطلبه، فالناس واقعون تحت وطأة العادة، تحركهم الرغبات والأهواء، في حين لا يخضع المتوحد لسلطة غير سلطة عقله، لذلك فهو يسمو بفكره عن المدينة الناقصة الشقية التي يعيش فيها، ويهاجر عقليا إلى مدينة أخرى، هي مدينة السعادة المتصورة[1].

إذا كانت السعادة كأسمى غاية يطمح الإنسان إلى بلوغها، لم تتحقق إلا في المدينة الفردية (الكاملة) التي يهاجر إليها، فإن ربطها بهذا المكان المتصور عقليا، هو ما يجعلها سعادة عقلية خالصة. وهو ما يفيد أن القبض على المفهوم العقلي للسعادة لا يمكن إلا فلسفيا.

فما هو المفهوم الفلسفي للسعادة عند ابن باجة؟ فهي تفهم على مناحي مختلفة ومن منظورات معرفية متباينة، كالمنظور الديني والفلسفي والصوفي...

مفهوم السعادة عند ابن باجة:

إن السعادة في التصور الفلسفي الباجي هي "العلم الأقصى"، ولهذا فهي سعادة قصوى دائمة، والعلم الأقصى هو "العلم النظري" والذي بتحصيله يبلغ العقل كماله، فيمكّن من بلوغ السعادة الكاملة. ومعنى ذلك أن السعادة، إنما هي سعادة عقلية، والطريق إليها هو العقل. ولذلك يدعو ابن باجة إلى الاعتناء الدائم بالعقل. يوضح الجابري هذا المعنى الباجي للسعادة فيقول: "وبما أن المطلوب هو الغاية القصوى على صعيد الحياة العقلية، فإن هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير المعرفة التامة أو العلم الذي لا يتجزأ ولا ينقطع، وهذا النوع من العلم يصفه ابن باجة بأنه

[1] فريد العليبي: المرجع السابق، ص 124

«العلم الأقصى» ويعرفه بأنه «تصور العقل»، أي وجود العقل المستفاد[1]. و"العقل المستفاد" هو الواسطة التي توصل العقل الإنساني بـ"العقل الفعال". وإذا حصل الاتصال تحقق الكمال العقلي الذي هو عين السعادة.

إذا كانت السعادة تتحدد ماهيتها ببلوغ العلم الأقصى أو المعرفة العقلية التي هي أساس الكمال، فإنها لا تتهيأ لكل الناس، وإنما للمتوحدين "النوابت".

لكن المتوحد إذا حقق السعادة، فهل يمكنه أن يخلص الجماعة من الشقاء الذي تتخبط فيه، بمعنى هل السعادة هي سعادة المفرد أم سعادة الجماعة؟ هل هي وقفا على الذات السعيدة فقط؟ أم أن هذه الذات تتوحد فتسعد لتؤسس مدينة السعادة؟

إنطلاقا من التصور العقلي للسعادة كما حدده ابن باجة، نستنتج أنها ليست من نصيب الجمهور وتفتقر إليها المدن الناقصة: لأن "الطبع غير الفلسفي" ومنطق اللاعقل الذي يحكم تفكير العامة، يجعلهم يتخبطون في الشقاء، و يحول بالتالي دون بلوغها. ولذلك فهي وقفا على المتوحد المفرد الذي يمتلك القدرة على التعقل. وفي هذا السياق يلخص أحد المفكرين فلسفة السعادة عند ابن باجة فيقول: "**وهكذا كانت غاية المتوحد القصوى في الصور المعقولة الكلية، وكانت الأعمال التي تقود إليها، أعمالا عقلية تأملية؛ أعمال درس ونظر وتأمل، تقود المتوحد إلى العقل المستفاد الذي ينبثق عن العقل الفعال، ويجعل الإنسان يدرك ذاته كإنسان عقلي؛ أي كجوهر معقول، فيصبح كالعقول المفارقة التي ليست لها أي صلة بالمادة، التي هي من ثمة خالدة، فيصبح إذاك خالدا خلود تلك العقول نفسها**"[2].

عند هذه الغاية، تبلغ الحركة الصاعدة للمتوحد أفقها و نهايتها، فيقطع صلته بالزمن والزمني ولواحقه، من تعدد وكثرة وتغير وتناهي وفناء... وينخرط في علاقة بـ"الأبد"، حيث الوحدة والثبات والدوام والكمال... فيتحقق حينئذ حلم الخلود الذي طالما انتظره المتوحد وخطط له عقليا، ورتب أفعاله وفق هذا التخطيط من منطلق الإمكان الذي يخص وجوده. وبهذا يبدو التوحد "فن وجود دهري، هو الأفق الوحيد لتناول موجب لمشكلة خلود النفس اليوم. و ذلك لأن التوحد الفلسفي لا يعدو أن يكون تدربا خاصا جدا على الخلود؛ الخلود بما هو. تصريف علاقة دهرية

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 197.

(2) حنا الفاخوري ـ خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج2. منشورات الجيل، بيروت. ط 2. 1982. ص: 350

بالوجود. هذه العلاقة الدهرية هي جعل الفلسفة مذهبا في السعادة، وليس هيرمينوطيقا لواقعة الموت[1].

إن المتوحد بهذا الانخراط الوجودي في "الأبد"، وتجاوزه للزمن، هو ما يجعل مدينته الفردية، مدينة كاملة: لأن النقص يرتبط بالزمن والزمني. ولذلك فـ"الأبد" هو سبب كمال المدينة. والمدينة الكاملة في علاقتها بـ"الأبد"، هي مدينة بلغت قمة تطورها، وبالتالي فلا تتأثر بالزمني الزائل والمتغير، أي أنها لا يلحقها التخلف، لانفصالها عن سنن التاريخ التي تتحكم في صعود وهبوط الدول.

فالإنسان ساكن المدن الكاملة، هو إنسان إلهي، أفعاله كلها صواب وآراؤه كلها صادقة، ولذلك فمدينته تبقى على حالها المتطور في كماله النهائي. وبهذا المعنى يمكن القول، إنها مدينة إلهية، تقترب في مفهومها من "مدينة الله" التي بشر بها القديس أوغسطين، التي بمجرد أن تحل فيها كلمة الله تخلو من الخطيئة وتسود فيها المحبة. فبخاصية الكمال تكون المدينة خالدة، ومن ثمة فإن سكانها يتمتعون بنعمة الخلود والحياة الإلهية الفاضلة.

إن الخلود في علاقته بالمتوحد والمدينة: هو المشاركة في حياة إلهية دائمة؛ هو ضرب من شد الإنسان إلى ما هو إلهي؛ التشبه بأفعال الله. وعند هذا الأفق، و بهذا الفهم الباجي له، نلمس أمرين: الأول هو وصل عالم الشهادة بعالم الغيب، بحيث يصيران عالما واحدا، وهذا ما يبرر من الناحية الفلسفية فكرة الكمال واللاتناهي والخلود، الذي هو المقصد الأسمى للإنسان المتوحد على المستوى الوجودي (الذاتي) والمدني (الموضوعي). والأمر الثاني مرتبط بالأمر الأول: وهو أن ثمة تحول يحصل في شخصية الإنسان المتوحد و طبيعته إلى جوهر مفارق فوق إنساني. وهنا نجد ابن باجة يتحرك داخل الفضاء الفلسفي الأرسطي، فينطلق من مرجعيته النظرية وعدته المفاهيمية، حيث نلمس نفس هذا التصور؛ تصور التحول في طبيعة الإنسان لتحقيق الخلود في فلسفة أرسطو، إذ يقول في كتابه: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": **ينبغي على الإنسان ألا يكتفي بالحياة وفقا لطبيعته الإنسانية فحسب، بل على الإنسان الكامل أن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الإلهية، فتلك هي وحدها الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة**[2].

---

(1) فتحي المسكيني: "فلسفة النوابت"، مرجع سابق، ص. 85.

(2) Aristote: «Ethique de Nicomaque» Traduction. J-Volquin. Flammarion. Paris. 1965. p:281 .

بهذا التحديد الفلسفي المخصوص لمعنى السعادة عند ابن باجة، وبهذا التوصيف لحقيقة الخلود، وتبني الإتيقا سبيلا إليه، إنما يلوح في الأفق المنتظر، ويتحدد المصير؛ مصير الإنسان المتوحد، فيتمكن بقدرته العقلية من بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد؛ الوجود الروحاني الذي يصبح معه إنسانا روحانيا، وبهذه الروحانية التي يحققها في وجوده، ينعم بالسعادة الحقة، فيبلغ مرتبة السعداء التي هي في جوهرها مرتبة الحكمة الفلسفية التي تجعل الإنسان الروحاني أو الفيلسوف المتوحد يتحلى بأسمى الفضائل النظرية والعملية معا، فيصبح إلهيا حقا، وينظم إلى فئات الجواهر المفارقة. تلك هي الغاية القصوى التي كان يتوخاها المتوحد عبر توحده، ومن خلال تدبيره، وتلك هي السعادة، وذاك هو مفهومها عند ابن باجة.

وإذا كان المتوحد صورة مدينة، كما يرى ابن باجة. وإذا كانت العلاقة بينهما هي علاقة العلة الفاعلة بالعلة الغائية، فهذه الصورة التي يكون عليها المتوحد ذاتيا (كفاعل سياسي)، تتمثل ملامحها في: التمكّن من تحصيل العلم النظري الأقصى معرفيا، والتشبه بأفعال الله أخلاقيا، والانخراط في الأبد وجوديا، يتحقق تجسيدها موضوعيا، فتتأسس المدينة الكاملة؛ مدينة السعادة.

و كتقييم لمفهوم السعادة في علاقتها بالمتوحد و المدينة عند بن باجة نقول: إن إعطاء السعادة طابعا عقليا، واعتبار العقل سبيلا إلى بلوغها، يبدو في نظرنا قريبا جدا من الصواب، بل نرى في ذلك التحديد، المعنى الصحيح والكامل لها: لأن الإنسان حينما يفصل مطامحه وأحلامه عن الواقع ـ كعائق يحول دون تحقيقها ـ يعيشها كاملة في وعيه ووجدانه. ونفتح قوسا هنا لنقول: إن أحلام الفلاسفة وطموحاتهم ومشاريعهم الفكرية حينما تقمعها الأنظمة الاجتماعية والسياسية السائدة، يصعدونها إلى مستوى الوعي فيعيشونها في أنفسهم كاملة، فينسجمون روحيا ويتوازنون نفسيا فيشعرون بالسعادة. ولذلك فالمطامح والرغبات حينما تكون على تماس بالواقع، فهو في حد ذاته عائق يحول دون تحقيقها، و إن تحققت، فيكون ذلك بشكل منقوص. ولهذا فالإنسان في التجمع ومع الجماعة تكون سعادته ناقصة. وفي إطار التوحد يحققها كاملة: لأن الإنسان حينما يرفع مطامحه وأحلامه إلى مستوى العقل يكون متوحدا، أي يشعر بالوحدة حتى وهو منخرط في الجماعة. ومثال ذلك أحلام اليقظة: فالإنسان حينما يريد أن يعيش تجربة حلم ما، يلجأ إلى الانفراد.

وبناء على هذا نقول: إن ابن باجة كان محقا حينما أعطى السعادة مفهوما عقليا، وحينما ربط تحقيقها بالتوحد. فعلى ضوء ذلك يتحدد الهدف من التدبير السياسي للمدينة، فهو تدبير يتجه إلى تحقيق سعادة المدينة. ومن هنا نفهم لماذا اندراج الفلسفة العملية العربية الكلاسيكية ضمن

مبحث السعادة الذي دشنه الفكر اليوناني، وعدم انفصال هذا المبحث عن البحث في مسألة النظام السياسي الأمثل التي شغلت النظر السياسي القديم والوسيط[1].

فالبحث في مسألة السعادة، هو بحث في النظام السياسي الأمثل على مستوى العقل، لأن النظام القائم على مستوى الواقع يكرس الشقاء. وبالالتزام بالنظام السياسي الأمثل تتحقق المدينة الكاملة التي هي مدينة فردية على المستوى النظري، في انتظار تحويلها إلى مدينة جماعية كاملة مضادة للمدن الجماعية الناقصة. وقد طال الانتظار ولم يتحقق هذا الحلم بعد. وذلك ما جعل الفلسفة تتسم بالطوباوية في نظرتها إلى المدينة. مما دفع بالظن إلى اعتبارها ترفا فكريا وفضاء عقليا لإنتاج أحلام اليقظة، وهروبا من الواقع بعد الفشل في مواجهة نقصه وفساده. فمتى تنزل الطوباوية الفلسفية بمفرداتها إلى الواقع، فتحولها إلى وقائع حية ومتحركة في المكان؟!

خلاصة:

يتبين من خلال استعراضنا للتصور الفلسفي لإشكالية السياسة المدنية، أن السؤال السياسي عند ابن باجة كان يهدف إلى إعادة ترتيب علاقة الإنسان بالمدينة بما يحافظ على وجوده الفاضل، ويحقق سعادته على خلفية النقص المزدوج الذي كان يعانيه: النقص على المستوى الوجودي الذي يكرسه النقص على المستوى المدني، أي أن العلاقة بين الإنسان ومدينته لم تكن مرتبة على أساس عقلاني وأخلاقي صحيح، مما هدد وجوده بالعدمية، وجعل حياته داخل مدينته الناقصة كلها شقاء.

على خلفية الوضع الوجودي (الناقص) المقلق، تمخض السؤال السياسي عند ابن باجة عن "التدبير" كاستراتيجية وخطة عقلية لتجاوز هذا الوضع الوجودي، الذاتي والموضوعي الناقص بغرض تصحيحه واستكماله. والتدبير في انخراطه في هذه المهمة ينطلق من معطيين هما: "العقل الفردي" و"المدينة الناقصة": تجاوز العقل الفردي في نقصه ووصله بالعقل الكلي في كماله، وبالموازاة مع ذلك تجاوز المدينة الناقصة لتأسيس المدينة الكاملة كبديل لها، ومن ثمة فإن العقل لا ينفصل عن

(1) صالح مصباح "ابن رشد وإشكال الحكم السياسي". من كتاب: "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب" يضم مجموعة مقالات بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الجامعة التونسية. تونس. 1994. المجلد الأول ط1. ص. 287.

المدينة في وجوده. ولكي يحقق التدبير عملية الانتقال من العقل الفردي على مستوى المدينة الناقصة إلى العقل الكلي على مستوى المدينة الكاملة، لابد من اللجوء إلى التوحد كمنهج يكفل ذلك. وبتجسيد العقل الكلي في المدينة الكاملة يتحقق الهدف من التدبير وهو السعادة؛ سعادة الفرد وسعادة المدينة.

فالتدبير كفعل عقلي (سياسي) له موضوع ومنهج وهدف: موضوعه مزدوج، هو الإنسان/ المدينة، ينصب التدبير على ما هما عليه، وتجاوز تلك الحال إلى ما ينبغي أن يكونا عليه. والمنهج الذي يناسب تناول ذلك الموضوع هو "التوحد"، إذ يتوجب على المتدبر أن يكون متوحدا. وتأسيسا على ثنائية الموضوع، فإن الهدف يكون مزدوجا: "فهو من جهة يهدف إلى تدبير العقل؛ عقل الإنسان المفرد قصد البلوغ به أكمل وجوداته، أي الارتفاع به إلى أعلى مستوى من الحياة العقلية إلى درجة الفيلسوف الذي ينظر إلى كل شيء بعين العقل، فيرى العقل في كل شيء، ويصير هو إياه، وتلك هي السعادة؛ سعادة المفرد. ومن جهة ثانية يهدف التدبير في نهاية المطاف إلى إيجاد المدينة الكاملة. ذلك أن التدبير يكون داخل المدينة لا خارجها، فالإنسان مدني بالطبع، والمتوحد إنسان قبل كل شيء، وهو يريد أن يستكمل أفضل وجوداته ليس العقلية فحسب، بل والمدنية ـ الاجتماعية أيضا... والوجهان متكاملان، وخط السير فيهما واحد هو: الانتقال من الكثرة إلى الوحدة... وهكذا كان يهدف التدبير إلى "التوحد" بالانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية، إلى مستوى العقل الكلي، العقل الواحد بالعدد"[1].

إن الطرح السياسي بهذا التوجه الفلسفي الباجي يثير التساؤل التالي: هل هو طرح من قبيل علم السياسة، أم من منظور الفلسفة السياسية؟

إذا انطلقنا من اعتبار أن علم السياسة "يستبعد كل اهتمام معياري، فإنه يسعى لإثبات ما هو كائن، لا ما يجب أن يكون. وأن منظوره لا يتجاوز الحاضر والمعطى. وإذا كان "علم السياسة يتضمن نموذجا خاصا للمعرفة، وميدانا خاصا (سياسي)، وطريقة تنتج ما هو علم ظواهر السياسة". فإن ما طرحه بن باجة على مستوى فكره السياسي ليس من هذا القبيل. إن نظرته إلى الإنسان والمدينة كانت نظرة تجاوزية مستقبلية. وإذا كانت الفلسفة السياسية هي: "مجموعة الأعمال الفكرية التي تتطلع لاستخلاص مبادئ الحكم الجيد و صفاته، وتعتزم تغيير الإنسان والمجتمع"، فهي بهذا

---

(1) محمد عابد الجابري: "نحن و التراث"، مرجع سابق، ص: 189

المعنى معيارية. وبالتالي فإن ما طرحه ابن باجة حول الإنسان وسؤال السياسة، يسير في هذا الاتجاه؛ اتجاه الفلسفة السياسية. وانطلاقا من ذلك فإن سؤاله السياسي، يستند إلى خلفية فلسفية أصيلة.

لكن رغم الإطار الفلسفي الذي تتحرك فيه الإشكالية السياسية عند ابن باجة، إلا أنه لم يضع نظرية سياسية واضحة المعالم، ومحددة الأسس، على غرار نظريته في العقل والنفس، والاتصال.

وانطلاقا من النظرة المعيارية التي يستند إليها تفكيره الفلسفي السياسي، يمكن القول، إن الهدف الأسمى الذي كرس له تفكيره وهو: "المدينة الكاملة"، لا يعدو أن يكون مجرد تصور فلسفي مثالي عالق في الأفق، و تنفيسا فكريا لمعاناة الغربة والاغتراب التي يعيشها الفيلسوف في المجتمع. ومن ثمة فإن إمكانية تحقيقها لا تتجاوز مستواها العقلي، فهي كاملة في العقل كتصور نظري. ولذلك فهي مدينة فردية. فما يهم الفيلسوف هو أن يحيا وفق النظام الفاضل. وإذا تعذر ذلك في الواقع، فإنه يعيشه في ذاته؛ في دولة المعرفة لديه.

و بذلك يبقى الإمكان المدني، إمكانا عقليا فرديا. لكن هذا لم يمنع من أن يكون الفيلسوف يوما ما حاكما سياسيا، فتتحقق نبوءة أفلاطون والفارابي واستشراف ابن باجة، فيتحول الإمكان النظري إلى واقع عملي.

الفصل الرابع

ابن باجة: الإنسان وسؤال التاريخ

المبحث الأول: التاريخ بين التأسيس المعرفي والواقع السياسي

المطلب الأول: المعرفة والتاريخ

المطلب الثاني: التاريخ والحدث السياسي

المبحث الثاني: في طبيعة حركة التاريخ وأفقه عند ابن باجة

المطلب الأول: التاريخ ووعي المستقبل

المطلب الثاني: المتوحد ونهاية التاريخ.

وقفة نقدية: الميتافيزيقا ليست استمرارا للتاريخ.

خلاصة: من معنى التاريخ إلى فلسفة التاريخ.

الفصل الرابع

ابن باجة: الإنسان وسؤال التاريخ

تمهيد:

إن متوحد ابن باجة رفض أن يكون ذاتا على نمط ذوات الآخرين. وبناءا على ذلك رفض العيش في المدينة التي يقيم فيها هؤلاء الآخرون. وسبب هذا الرفض المزدوج (الذاتي والموضوعي)، هو النقص والتكرار والتقليد. فالذات في صيغتها الجماعية تشكلت تاريخيا بصورة ناقصة نقصا خارجا عن الطبيعة، من منطلق أن هناك نقص طبيعي صحي محفز على الكمال، و نقص مرضي يكرس التخلف. فلم يكن للعقل حضوره الكامل في استكمال وجودها الإنساني. وترتب عن ذلك أن تمثلت الماضي في حاضرها دون أن تتجاوز أخطاءه. فكانت بذلك صورة مستنسخة لهذا الماضي، ولم تقو على الانفصال عنه، فوقعت في أسر التكرار، فتكررت صورة الماضي وتكرر معها استمرار الأخطاء. ولا يتولد عن منطق التكرار إلا التقليد. فالذات في صيغتها الجماعية، في الزمن العربي الإسلامي، هي ذات مقلدة، والتقليد لا يكرس إلا التكرار، فيجعل الحاضر مستغرقا في الماضي، ومن ثمة لم تتمكن هذه الذات من إقامة مدينة عصرية متجددة ومتطورة.

فالمتوحد في رفضه لبنية الذات في صورتها المستنسخة من الماضي، ولبنية المجتمع في تنظيمه الناقص، أراد أن يتجاوز ذلك ليجدد وعيه، فتتجدد بناءا على ذلك مدينته. وبين الرفض والتجاوز، مسافة زمنية قطعها على مستوى وعيه الذاتي وعبر توحده. وإذا كانت نقطة الانطلاق هي النقص على المستوى الذاتي والمدني، فإن نقطة الوصول هي الكمال على هذين المستويين. وهو ما يفيد، أن هناك حركة متدرجة صعودا في سلم التطور والتقدم على مستوى الوعي، للارتقاء بالذات إلى مصاف الكمال وتجديد المدينة. وإذا كان الإنسان لا يتحرك خارج إطار المكان (المدينة)، وإذا كانت هذه الحركة الواعية في جوهرها هي انتقال وتحول (صيرورة)، فإن ذلك لا يخرج عن إطار الزمان.

والحركة في استنادها إلى هذين البعدين تكتسي معنى "التاريخ". فالتاريخ هو حركة الإنسان في محيطه خلال الزمان". ومن ثمة فإن فلسفة التاريخ، هي الوعي بهذه الحركة في إطارها الزماني والمكاني. ومن منطلق الوعي كأساس للحركة التاريخية، فالإنسان يصنع تاريخه، بخلاف العوالم الأخرى (الجماد، النبات، الحيوان)، فإنها لا تخضع في حركتها لمبدأ الصيرورة، ولذلك فهي لا تصنع تاريخها. ومن هنا، كان الإنسان كائنا تاريخيا: يصنع تاريخه على نحو ما، كما أن التاريخ يصنعه

على صورة معينة. فالوعي يخلق علاقة جدلية بين الإنسان والتاريخ، ليكون المركب الحاصل من هذا الجدل هو تأسيس وبلورة وعي تاريخي.

فالمتوحد كموجود واعي يتطلع إلى التقدم والكمال، يتحرك من خلال بعدين: بعد مكاني تمثله المدينة، وبعد زماني يمثله التاريخ. وهناك تداخل بين هذين البعدين: فالتاريخ يتشكل ويتجلى في المكان(المدينة)، والمدينة تتطور في الزمان (التاريخ). أي أن معنى التاريخ مستغرق في التصور الفلسفي السياسي للمدينة، كما أن التصور السياسي للمدينة متضمن هو الآخر بصورة غير مباشرة في الرؤية الفلسفية للتاريخ.

وهكذا فإن التفكير الفلسفي في سياسة المدينة، يفضي بشكل تلقائي إلى التفكير في مسار التاريخ. ومن هنا فالمشروع الفلسفي الذي قدمه ابن باجة حول الإنسان "المتوحد" و"المدينة" لا تكتمل صورته الفلسفية، ولا تتحدد أرضيته العملية، لإنجازه وتحقيقه بدون تصور فلسفي للتاريخ. وهو ما يعني أن فلسفة التوحد تنطوي على تصور معين للتاريخ.

فللوقوف على هذا التصور الفلسفي للتاريخ عند ابن باجة نتساءل: ما هي رؤية ابن باجة للتاريخ؟ هل ثمة تصور فلسفي للتاريخ، واضح المعالم ومحدد الأسس في فلسفته؟ أم أن نظرته إلى التاريخ مستوحاة من نظريته في المعرفة؟ وإذا كان كذلك فما هي المقومات المعرفية التي تسمح بنسج تصور فلسفي لمسار التاريخ؟ بمعنى أدق، هل ثمة أصول معرفية فلسفية لمصدر ومعنى وحركة التاريخ وغايته في فلسفة ابن باجة؟ إذا كانت فلسفته أساسها العقل، والمعرفة عنده مصدرها العقل، فكيف يتمكن "المتوحد" الذي استكمل وجوده الذاتي والمدني في وطن العقل ودولة المعرفة، وبالاستناد إلى العقل ذاته، أن يدخل التاريخ وهو خارجه، فيتدخل في توجيه مساره؟ أفي ارتباطه بالمطلق الذي ينشد الاتصال به، بمعنى التدخل المباشر للعناية الإلهية؟ أم في انفصاله عنه، ليكون التدخل المباشر للإرادة البشرية؟ إذا كان للتاريخ مسار عقلي بالمعنى الذي يراه هيجل، فهل يمكن القول أن ثمة حد لهذا المسار من خلال فلسفة ابن باجة؟ بمعنى، هل للتاريخ نهاية؟ أم أنه يخضع لتفسير ميتافيزيقي، بحيث بقى هذا المسار مفتوحا على المطلق؟ ما هي طبيعة الحركة التاريخية ـ من خلال فلسفة ابن باجة ـ هل هي حركة دائرية، تقوم على استمرار الماضي وتكراره، فيختزل الزمن في لحظاته الثلاث إلى لحظة واحدة، هي الماضي في سيطرته على الحاضر واستيعابه له وامتداده إلى المستقبل؟ أم هي حركة خطية، التقدم أفقها، فيصبح التاريخ بالتالي مشدودا إلى المستقبل؟ وإذا كان التصور الفلسفي للتاريخ، تصورا مستقبليا، فكيف يتوقع الفيلسوف "المتوحد" حركته في المستقبل ويرسم معالم ومراحل هذه الحركة؟

المبحث الأول

التاريخ بين التأسيس المعرفي والواقع السياسي

1- المعرفة والتاريخ:

إن علاقة الإنسان بالتاريخ هي علاقة بالزمان. وبما أن للزمان ثلاثة أبعاد، فإن وجوده المادي (البيولوجي) لا يستغرق هذه اللحظات الزمانية الثلاث، أي أن الإنسان من جهة كونه معطى حسيا، يستحيل أن يكون موجودا في الماضي البعيد الذي يسبق وجوده، كما لا يستطيع أن يمتد إلى الأمام ليملأ إطار المستقبل. فالإنسان لا يوجد 'قبل'، ولا يوجد 'بعد'، إنه يوجد 'الآن' و'هنا' فقط. بمعنى أن علاقة الإنسان بالزمان على أساس الراهنية والاتصال والمباشرة، تكون في لحظته الوسطى؛ لحظة الحاضر. ولكن هذا لا يمنع من أن تكون له علاقة غير مباشرة بالزمان في بعده الأول الذي يمثل ما فات، وهو الماضي، وبعده الأخير والمتمثل فيما هو آت وهو المستقبل. فهو يتصل بالزمان في بعديه الماضي والمستقبل عن طريق الوعي. فالماضي، أنطولوجيا، هو الوجود الذي لم يعد موجودا، والمستقبل هو الوجود الذي لم يأت بعد، فكلاهما غير موجود في الحاضر زمانا ومكانا. فالإمكان المعرفي لوجودهما يكمن فقط، في أن العقل يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل. وبناء على ذلك فالإنسان بوعيه يتصل بماضيه الذي سبق وجوده، فيعيش تجربته في فكره ووجدانه، فيكون بذلك 'كائنا تاريخيا'، ومن ثمة يكون له 'عمر تاريخي/ ثقافي يسبق عمره الطبيعي ويؤثر فيه. فوجود الإنسان في علاقته بماضيه، هو وجود عقلي صرف. وبفعل الوعي، يستطيع أن يتجاوز الماضي ويقفز على الحاضر فيتصل بالمستقبل، ليتأمل الحالة الوجودية التي يكون عليها، انطلاقا من عدم رضاه على الحالة التي هو عليها في حاضره، وبدافع الرغبة في الاستمرار و التطور والتجديد، فهو لا يعيش مستقبله إلا في وعيه.

بناء على هذه العلاقة الوجودية للإنسان بالزمان في أبعاده الثلاثة، فإن مسيرته التاريخية وتجربته الوجودية تمر عبر ثلاث محطات: واقع مادي، يتوسط صورتين عقليتين، إحداهما تسبق هذا الواقع وتؤسس له. وهذه الصورة هي الماضي؛ إذ نحن لا نملك من الماضي إلا صورته وتصوره، وحتى الآثار المادية التي يخلفها فهي رموز تكشف عن حقيقة الصورة.

والواقع المادي هو الحاضر الذي لا نتصوره، بل الذي نعيشه، لأن الحاضر لا يمكن تصوره، فهو أمر واقع، إذ لا يمكنني أن أتصور نفسي في الفضاء في اللحظة التي أكون فيها على الأرض، فذاك ضرب من الوهم. فالواقع (الحاضر) ليس صورة، بل ترجمة وتجسيد للصورة التي نملكها في وعيينا عن الماضي الذي سبقه. وقد يكون الواقع مستنسخا من الماضي (الصورة) استنساخا كاملا أو ناقصا أومشوها. وفي هذه الحالة تكون السمة الغالبة على الحاضر هي التخلف.

أما الصورة التي تعقب الواقع (الحاضر) وتترتب عنه، هي صورة المستقبل، فالإنسان ينخرط وجوديا في المستقبل على نحو من تصوره والتفكير فيه، والتصور هو لحظة انتظار، لتحقيق المنتظر.

وإذا كان التاريخ في مفهومه المألوف والمتداول يرتبط بالماضي، فإن وظيفته هي استخلاص الدرس والعبرة. والعبرة تساعد على تجاوز مشكلات الحاضر وتقليص حجم الأخطاء، ومن ثمة تأمين مستقبل أفضل منه. فالتاريخ هو الرجوع إلى الماضي من أجل تقريب المستقبل، أي أن الماضي ليس مجرد تراكم كمي لأحداث وقعت، وإنما هو لحظات وعي.

وبهذا المعنى، يصبح للتاريخ اتجاهين: اتجاه نحو الماضي واتجاه نحو المستقبل، أي الاتجاه نحو صورتين. وإذا كان كل من الماضي والمستقبل صورتين عقليتين، فبذلك، يصبح التاريخ ماثلا في الوعي، أي تصورا عقليا للزمان في صيرورته.

إذا كان الزمان إطارا تاريخيا، فإن الوعي به هو المضمون الذي يمتلىء به، فيحدد له طبيعته واتجاهه وغايته فالزمان كالهيكل العظمي، والبنية الزمنية لا قيمة لها في ذاتها، بل تستمد قيمتها مما تحتويه من مضمون[1]. فقد يمتلىء الزمان بمضمون يكرس التكرار والتقليد والتخلف، وقد يمتلىء بمضمون يزيده تطورا وتجددا. ومن هنا، تختلف بنية الزمان باختلاف طبيعة المضمون الذي يستوعبه وتتجلى نتائج ذلك في المكان.

ونوع المضمون الذي يمتلىء به الزمان، كإطار تاريخي، يختلف باختلاف طبيعة الوعي الذي يشكل هذا المضمون. فهناك الوعي الأسطوري والوعي الديني والوعي الفلسفي... فيتخذ التاريخ بناء على ذلك طبيعة وتجاه وغاية أسطورية أو دينية أو فلسفية في تفسيره: فالبعض أرجع الصيرورة

---

[1] عطيات أبو السعود. الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد 29. ابريل/ مايو 2001، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت. ص: 87.

التاريخية إلى الله، والبعض الآخر عزاها إلى الإنسان أو الطبيعة أو المجتمع. وهناك من اعتبر مسار التاريخ دائريا، بحيث تعود حركته إلى النقطة التي بدأت منها، وهناك من اعتبر مساره تقدميا (خطيا) يتجه نحو المستقبل...

فكل وعي بالتاريخ و بحركته واتجاهه وغايته يستند إلى أساس معرفي. فما طبيعة الأساس المعرفي الذي بنى عليه ابن باجة تصوره للتاريخ؟

إن التركيز على نظرية المعرفة عند ابن باجة، يكشف من الناحية المنهجية والابستمولوجية، عن طبيعة الوعي التاريخي في فلسفته. فإن ذلك، في نظرنا، هو السبيل الوحيد الذي يفصح لنا عن ذلك، طالما أن فكرة "التاريخ" ليس لها حضورها الصريح والمباشر في خطابه الفلسفي، كما هو الشأن بالنسبة لكل الفلاسفة المسلمين دون استثناء. وبما أن خلو ظاهر خطابه من التنظير للتاريخ لا يعني غيابه، فإن باطنه يوحي بوجوده. وبالتالي، لا يمكن استبطان مفهوم التاريخ في فلسفة ابن باجة إلا من خلال آرائه في المعرفة التي بنى عليها تصوراته حول "الإنسان" و"المدينة".

ففكرة التاريخ توجد بصورة ضمنية في رؤيته للإنسان والمدينة. وما يؤكد حضورها في باطن خطابه، يرجع في نظرنا إلى أمرين: الأول، يرجع إلى عامل إبستمولوجي، يتمثل في النظرة الكلية التي تتسم بها الفلسفة، بحيث تتدخل في كل جوانب المعرفة، والتاريخ جانب من جوانبها، ومن ثمة، فلا يمكن فصل الجزء عن الكل الذي يحتويه. والأمر الثاني، يتمثل في عدم فصل التاريخ عن التصور الفلسفي للإنسان والمدينة، باعتبار أن الإنسان "كائن تاريخي"، والمدينة الكاملة حدث سياسي تاريخي، وهما في وجودهما وتطورهما يخضعان للصيرورة التاريخية، أي أنهما ينشآن في المكان و يلحقهما التغيير في الزمان. كما أسّس نظرته لـ"الإنسان" و لـ"المدينة" على معطيات تاريخية سبقت، وأخرى سادت عصره. فالنظرة إلى الإنسان والمدينة هي في جوهرها نظرة إلى "التاريخ". وهناك مبرر آخر وهو أن الوعي بحقيقة التاريخ، هو محصلة للمنتوج المعرفي و طبيعته، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي تاريخه، إنطلاقا من رصيده المعرفي. وبما أننا مع ابن باجة أمام معرفة فلسفية، فإن النتيجة المنطقية لذلك، هي أن الوعي التاريخي عنده، هو وعي فلسفي، وهذا ما سنثبت حقيقته لاحقا.

هذا ما يبرر، في نظرنا، الحضور الضمني لفكرة التاريخ في فلسفة ابن باجة. وبالتعامل الآداتي مع المفاهيم الأساسية في نظرية المعرفة عنده نتمكن من استنتاج تصوره الفلسفي لـ"التاريخ".

إن ابن باجة فيلسوف على وجه الأصالة الفلسفية وبكل المقاييس، يتطلع من موقع طبعه الفلسفي إلى معرفة حقائق الأمور، و استيضاح غوامض الأشياء من منظور فلسفي. وإذا كانت المعرفة مبنية على أساس، فطبيعي جدا أن يكون العقل هو أساسها وأداة تحصيلها في المرجعية الفلسفية، من منطلق أن الفلسفة صياغة عقلية بالماهية وبالوظيفة للمفاهيم والقضايا.

فإن سؤال المعرفة من المنظور الفلسفي، لا تكون الإجابة عنه سوى عقلية. وتأسيسا على ذلك، آمن ابن باجة ـ على غرار سائر الفلاسفة المسلمين ـ بالعقل إيمانا مطلقا، ارتفعت منزلته عنده إلى مستوى منزلة العقيدة من القلب. وترتب عن هذه القناعة، تبنيه لمبدأ فلسفي خطير، وهو أن العقل الإنساني يستطيع أن يصل إلى أسمى درجات المعرفة، وأن يدرك أدق أنواع الحقائق دون عجز أو قصور أو تلجلج أو تردد. ومعنى هذا، أن المعرفة كلها تستنبط من داخل العقل دون استعانة بمبدأ آخر، خارج عنه.

وقد وضع ابن باجة شرطين أساسيين وضروريين للعقل لكي يستجمع قدرته ويوظفها لإدراك كنه الحقائق: الأول ويتمثل في القدرة على التأمل، أي الغوص في بواطن الأشياء لمعرفتها على حقيقتها، والثاني يتحدد بشرط الحرية، أي أن ترفع عن العقل كل القيود ليكون نشاطه طليقا، فينتج تصوراته على وجه الأصالة والنضج والاكتمال. وأن هذين الشرطين لا يتحققان إلا بتوفر شرط ثالث، يجب على الفيلسوف أن يلتزم به، في نظر ابن باجة، وهو 'التوحد'، أي على الفيلسوف أن يتوحد في ذاته ويعتزل المجتمع: لأن ذلك يهيئ له الظروف للتركيز في التأمل الذي هو جوهر التفلسف؛ إذ التأمل يتطلب الوحدة. كما أن التوحد يخلصه من قهر سلطان الجماعة الطاغي وهيمنة العرف السائد على نشاطه العقلي ليمارس تأمله الفلسفي في جو من الحرية الكاملة، فيتمكن بذلك من إدراك الحقائق في أرفع وأسمى وأعمق وأدق معانيها.

نظرية المعرفة عند ابن باجة:

إذا كانت وظيفة العقل (المعرفية) هي الإدراك أو التعقل، فإن المدرَك هو المعقولات الكلية أو معاني الأشياء، من منطلق خاصية 'الكلية' التي تتميز بها الفلسفة في نظرتها إلى الأمور. وهذه المعقولات يسميها ابن باجة بـ'الصور الروحانية'. ولهذا فإن نظرية المعرفة عنده هي نظرية في الصور الروحانية. وأن هذه الصور الروحانية أصناف ومراتب، وهو ما يفيد أن المعرفة على درجات

متفاوتة صعودا، ومن ثمة فالعارفون متفاوتون في تحصيلهم للمعرفة، وذلك بتفاوت مداركهم العقلية.

هذه المستويات من المعرفة بالنسبة إليه ثلاث: كل جسم كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود، أولها الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية وهي النوع، والثانية الروحانية الخاصة، والثالثة الصورة الجسمانية[1]. والإدراك يبدأ من الأدنى الحسي إلى الأعلى العقلي، أي من الصور الجسمانية إلى الصور العقلية.

بناء على هذا التصنيف الثلاثي لدرجات المعرفة، تتحدد مراتب ومستويات العارفين: فهناك الدرجة الدنيا في المعرفة، وهي "الصور الهيولانية"، والمدركون لها يمثلون "مرتبة الجمهور"، وهي المرتبة الطبيعية الحسية، وهذه المدركات عندهم مرتبطة بالصور الهيولانية، فلا يستطيعون إدراك المعقول منفصلا عن مادته، ولهذا سميت هذه المدركات بالصور الهيولانية. "يقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية، ولأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولى"[2]. فهم لا يدركون المعقول إلا بها ولها ومنها وعنها. ويتم الإدراك في هذا المستوى الهيولاني عن طريق قوى إدراكية ثلاث هي: قوة الحس المشترك ـ قوة الذاكرة ـ قوة التخيل[3].

و هناك الدرجة الوسطى، وهي "الصور الروحانية الخاصة"، ويمثل هذا المستوى من المعرفة مرتبة "النظار الطبيعيين". فهم "ينظرون إلى المعقول، أولا، منفصلا عن موضوعه، ثم ينظرون، ثانيا، إلى الموضوع (الهيولى)، ولأجل المعقول تشبيها". وهم بذلك، يختلفون عن مرتبة "الجمهور" الذين ينظرون إلى الموضوع أولا، ثم إلى المعقول ثانيا. وفي هذا يقول ابن باجة: "وأما الصنف الثاني، فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلا، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولى، لأنه متمم لمعقولات هيولانية"[4]. ومن ثمة فإن "الصور الروحانية الخاصة فلها نسبتان: إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاس المدرك"[5]. فالمدركات في

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، مصدر سابق ص: 33.
(2) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 21
(3) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 33.
(4) ابن باجة: "تدبير المتوحد". ص: 33
(5) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 22

هذا المستوى المعرفي لا هي عقلية خالصة، ولا هي حسية صرفة، فهي تجريد للمعطى الحسي، وهذا الأخير تجسيد لها. وهو ما يفيد، أن النظار لا يستغنون عن الهيولى في ممارسة التعقل.

وهناك أخيرا، الدرجة العليا في مراتب المعرفة، وهي "الصور الروحانية العامة" التي هي معقولات خالصة في ذاتها؛ أي جواهر لا أعراض لها، إذ ليس لها بالهيولى علاقة ولا نسبة أصلا، ومن هنا، فإن لها نسبة بالمدرك الذي يتعقلها وليس لها نسبة بالمحسوس - بخلاف "الصور الروحانية الخاصة" - يقول عنها ابن باجة: "... **وأسمي في هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامة... والصور الروحانية العامة إنما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يتعقلها**"[1]. ويمثل هذا المستوى من النظر والمعرفة من يسميهم ابن باجة بـ"السعداء" وهم "الفلاسفة، فهم كما يقول: "يرون الشيء نفسه"، يقصد المعقول في ذاته / "الصورة الروحانية العامة".

يصور ابن باجة هذه المستويات من النظر والمعرفة وقدرة كل طبقة على التعقل من خلال مثال وظيفي بليغ، إذ يرى **أن المرتبة النظرية يرى أصحابها المعقول، ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء، فإن المرئي في الماء هو خيالها ولا هي بنفسها. والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء، وينعكس ذلك على المرآة، ويرى في المرآة الذي ليس له شخص. والثانية مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه**"[2]. أي يرون الشمس في ذاتها مباشرة.

مما سبق يتبين أن العقل يحصل على المعرفة بتدرج، فيبدأ بإدراك الصور المادية للجسمانيات، ثم يدرك الصور المتوسطة بين الحس والعقل، إلى أن يصل إلى إدراك الصور العقلية الخالصة (العقل في ذاته). والمعرفة الصحيحة والكاملة بالنسبة لابن باجة، هي المعرفة العقلية، والتي تحصل بالعقل وحده؛ هي الصور العقلية الخالصة البريئة من المادة في طبيعتها وفي علاقاتها؛ هي المعقولات الكلية التي يسميها بـ"الصور الروحانية العامة".

---

(1) ابن باجة. المصدر نفسه، ص: 22.

(2) ابن اجة: "اتصال العقل بالإنسان" نقلا عن:
Abd arhmân Badaoui: «Histoire de La Philosophie Islamique» Tome II. «Les Philosophes Purs» Paris. Libraire Philosophique. J- Vrin. 1972. P710

المعرفة العقلية أساس التغيير:

إن وجود "الصورة" كمدرك عقلي، مقابل "المادة" كمعطى حسي، هو ما يجعل عملية التغيير ممكنة. فالإنسان يغير الواقع المادي بناء على الصورة (الفكرة) التي يكونها عنه. فإذا غاب التصور، بقي الوضع الاجتماعي على حاله وفي سكونه.

فالتصور ينمو ويتبلور ويتجدد، وبناء على ذلك، يطرأ التجديد والتطور في الواقع الاجتماعي والتاريخي.

ويجب أن نميز هنا، بين نوعين من "الصورة": صورة من الواقع، وهي الفكرة التي نستخلصها منه، من خلال تفاعلنا معه، وهي بتعبير ابن باجة "صورة هيولانية"، وظيفتها لا تتعدى وصف وتقرير ما هو موجود ولا تضيف إليه شيئا جديدا لتجدده، بل إن الموجود يكرر ذاته، فهي "حكم تقريري" بلغة المنطق. وهذا المستوى من التصور والإدراك يكون لدى العامة أو "الجمهور". وصورة لأجل الواقع، وهي الفكرة التي ينتجها العقل ويبدعها؛ هي المثال الذي يصوره عن المجتمع (الحلم) الذي يتصوره، فيسقطه على الواقع الاجتماعي ليحوله من الحال التي هو عليها إلى الحال التي ينبغي أن يكون عليها. والصورة في هذا المستوى من النظر والإدراك هي التي يسميها ابن باجة بـ"الصورة الروحانية العامة"، وظيفتها تجديدية، فهي تقدم صيغة عقلية تركيبية للواقع الاجتماعي البديل. وهي بلغة المنطق "حكم تركيبي". ولا يقوى على إنتاج هذه الصورة إلا السعداء(الفلاسفة) ومن ثم، فهم وحدهم القادرون على التغيير والتجديد.

فعلى ضوء المعرفة العقلية، يصنع الإنسان تاريخه ويؤثر في مجراه ويوجه مساره باتجاه التصور الذي يجدده لمصيره، انطلاقا من امتلاكه للصورة التي يمنحها للمادة/ الواقع. "وإمكان قيام الصورة مستقلة عن المادة، هو الذي يجعل التغيير ممكنا، لأن التغيير عبارة عن حلول صورة في المادة مكان صورة".

من خلال هذا التحديد لنوعي الصورة، نستنتج أن هناك نموذجين من الناس لنوعين من المدينة: الأول، نموذج "الجمهور" ذوي المدارك الحسية الذين يعيدون إنتاج المنتج، فيترتب عن ذلك التكرار والتقليد، يعيشون في مدينة متخلفة ـ وهي بتعبير ابن باجة "المدينة الناقصة" ـ لا يقوون على تغييرها بسبب قصورهم وعجزهم عن فعل التغيير. والثاني، هو نموذج الفلاسفة السعداء أصحاب المدارك العقلية الذين ينتجون بفعل قدرتهم العقلية على التصور، صورا جديدة ومتجددة باستمرار،

ويترتب عن ذلك، التجديد على مستواهم الذاتي، لينعكس على المستوى المدني، فيعيشون بناء على ذلك، في مدينة عصرية متقدمة (المدينة الكاملة).

يتبين من هذين المستويين من المعرفة، أن ثمة علاقة بين المعرفة والتاريخ. فإذا كان التاريخ هو التغيير الذي يجري في الواقع، فإن المعرفة هي جوهر وروح التغيير.

المعرفة العقلية (أو الصور الروحانية) كإطار نظري للوعي التاريخي:

من خلال بسطنا لنظرية المعرفة عند ابن باجة، اتضح لدينا أن المعرفة مستويات ودرجات، يقابلها تدرج وترقي على مستوى العارفين. وهذا ما يؤكد حضور فكرة التاريخ في فلسفة ابن باجة. فالإنسان في انتقاله من حال إلى حال أحسن منها بفضل المعرفة العقلية، يفيد أن هناك تحول وتغير حتمي، يخضع له في وجوده الذاتي والموضوعي. هذا التحول يكشف - في نظرنا - عن أوليتين أساسيتين، يمكن بالاستناد إليهما استخلاص حقيقة الوعي التاريخي وطبيعته عند ابن باجة:

الأولية الأولى، تتمثل في مبدأ الصيرورة التاريخية: إذ إن الصيرورة هي المبدأ الوحيد الذي يعطي لحركة الإنسان في الزمان والمكان صفتها التاريخية. فهي التغيير الذي يجري في الزمان وفق سنن وقوانين محددة، فيطرأ التحول من وضع إلى وضع، إما نحو الأحسن أو نحو الأسوأ. وفكرة التغيير المرتبط بمبدأ الصيرورة عند ابن باجة ذات بعدين:

بعد ذاتي: ويتمثل في امتلاك الإنسان المتوحد للوعي الذي يمكنه من التدرج من النقص إلى الكمال وفق دواعي العقل ومقتضياته - وكنا قد أوضحنا ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني - فالإنسان المتوحد قد خضع لمبدأ الصيرورة في بلورة وجوده الذاتي. فبالاستناد إلى هذا المبدأ، قد تحول من حال كونه إنسان جسماني/ بهيمي، إلى حال كونه إنسان إلهي فاضل. وهو ما يفيد، أن الإنسان يعيش التغيير في داخله، فهناك، إذن، صيرورة (عقلية) داخلية. بمعنى أن التاريخ يتشكل على مستوى الوعي الذاتي. وهذا ما يجعل الصيرورة التاريخية تخضع لعلة حرة نسبيا(الإنسان) التي تعود بدورها إلى علة حرة بشكل مطلق[1]. ونسبية مبدأ الصيرورة تؤكد الحضور الفاعل للعقل في التاريخ، وتكشف من جهة ثانية عن حرية الإنسان في الفعل التي لا ينشط العقل في غيابها. ويوضح ابن باجة نسبية مبدأ الصيرورة وخضوعها لحرية الإنسان من خلال ترتيب (تدبير) المتوحد لأفعاله

---

(1) Soeren KierKegaard: «Les Miettes Philosophiques». Traduction de Paul Petit. Edition du Seuil. Paris. 1967. P128

في علاقتها بالغاية النهائية، حيث يقول: "والنظام والترتيب في أفعال الإنسان إنما هو من أجل الناطقة [العاقلة]. وهما للناطقة من أجل الغاية التي جرت العادة أن يقال لها العاقبة"[1].

إن الصيرورة على المستوى الذاتي تفيد أن التاريخ يتشكل داخل الأنا بمعنى ما؛ يتشكل كتصور، ومن ثمة، فالحدث التاريخي هو تمظهر خارجي للوعي الذاتي الذي أنتجه. فالتاريخ لا ينفصل عن الوعي. والإنسان يعي التاريخ ويعيشه في أناه قبل أن يسايره في الواقع الخارجي. والتمظهر الخارجي للتاريخ كوعي ذاتي هو ما يعطي للصيرورة بعدا ثانيا وهو:

بعد موضوعي: ويتمثل في التغيير الذي يحصل على المستوى الاجتماعي، إذ بموجب مبدأ الصيرورة، فإن المدينة تنتقل من كونها مدينة ناقصة إلى كونها مدينة كاملة، لتكون هي بذاتها حدث تاريخي أكبر، شاهد على قدرة الإنسان على التغيير.

فعملية التغيير (التاريخي) المستندة إلى مبدأ الصيرورة، تبدأ من الذات لتنتهي إلى المجتمع؛ من الداخل إلى الخارج لإزالة كل مظاهر النقص والفساد. وإذا كانت الصيرورة تعني التغيير من وضع إلى وضع، فإنها تتضمن الرفض للواقع الراهن والتطلع إلى مستقبل جديد. والرفض عند ابن باجة ليس رفضا انفعاليا، بل هو رفض مؤسس على وعي عقلاني وأخلاقي، تتحسس من خلاله الذات مظاهر التخلف والفساد. فهو يعبر عن موقف التجاوز، فتكون الصيرورة بذلك كقاعدة للتغيير، مرتكزة على آليتي الهدم والبناء.

أما الأولية الثانية، التي تؤكد حضور فكرة التاريخ في فلسفة ابن باجة، فتتمثل في:

المستويات المفهومية للتاريخ:

إنطلاقا من التفاوت في القدرات الإدراكية والإمكانيات المعرفية للذات العارفة، وتبعا لذلك تفاوت مستويات الفهم والإدراك لموضوع المعرفة. فإن هناك مستويات مفهومية للتاريخ تترتب عن مستويات المعرفة، باعتبار أن المعرفة هي الإطار النظري لإنتاج وبلورة الوعي التاريخي. فكل رؤية فلسفية للتاريخ، مؤسسة على قاعدة إبستيمولوجية معرفية. فهناك ثلاث مستويات مفهومية للتاريخ تأسيسا على المستويات المعرفية الثلاث: (الهيولانية ـ الروحانية الخاصة ـ الروحانية العامة):

---

(1) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص: 36.

أولا: المفهوم الهيولاني (المادي) للتاريخ:

إذا كانت المعرفة في مستواها الهيولاني، ترتبط بالمعطى الحسي في ذاته، فإن التاريخ هو الحدث في ذاته وفي تحيزه المكاني. ومن هنا، فإن فكرة "التاريخ" مرتبطة بالحدث في راهنيته، أي التاريخ في علاقته بالحاضر.

وبما أن المعرفة في المستوى الهولاني الأدنى، تنقسم إلى ثلاث قوى إدراكية هي: "الحس المشترك" - "قوة الذاكرة" - "قوة التخيل". فإن العقل الهيولاني (عقل الجمهور) في تفاعله مع الحدث التاريخي لا يقوى على تكوين و بلورة تصور نظري عن الحدث التاريخي، فكل ما يستطيع فعله، هو إحدى ثلاث فعاليات بسيطة من منطلق القوى المعرفية الثلاث التي يتأسس عليها: فانطلاقا من "الحس المشترك" يدرك الحدث التاريخي إدراكا حسيا (كما يتجلى في المكان)، حيث التصور لا ينفصل عن الحدث. وبزوال الحادثة يتوقف الإدراك الحسي، لأن هذا الأخير مرتبط بالمعاينة المباشرة للموضوع. و"الذاكرة" تكمل وظيفة "الحس المشترك" وتعوضها، حيث إذا زالت الحادثة وأصبحت في حكم الماضي، وتعذر، بالتالي، إدراكها حسيا، فإن الذات تتذكرها كما شاهدتها دون إضافة أو تعديل في الصورة المتذكرة. وانطلاقا من "التخيل"، فإن الذات تنتج للحدث التاريخي صورة من نسيج الخيال. وهذا في حالة عدم معاينتها له. وإنما تتصوره كما يروى لها من قبل من شاهدها وعاشها مباشرة. ويوضح ابن باجة ذلك من خلال مثال يقدمه، إذ يقول: "**لأنا قد نتخيل الأمور النائية، مثل تخيل أمريء القيس، ونتخيل أيضا ما لا نشاهده، كما نتخيل بلاد ياجوج وماجوج، ونحن لم نحسها**"[1].

والمفهوم الهيولاني للتاريخ، حينما يتحدد بهذه القوى المعرفية الثلاث، فهو يعكس المعطى التاريخي كمادة تاريخية، إذ المفهوم الهيولاني يقدم المادة التاريخية من حيث هي رواية شفوية أو مكتوبة أو أثر حسي مجسد في المكان، يشهد على الحادثة. ولا يستطيع المدرِك، انطلاقا من هذا المستوى المفهومي، أن يتجاوز المادة التاريخية إلى بناء معرفة تاريخية، فعند هذا المستوى المفهومي للتاريخ، فإن الذات العارفة - وهنا تمثل طبقة الجمهور - لا تحلل ولا تركب ولا تتنبأ بما سيحدث بسبب تدني مستوى تعقلها، و لجهلها للسنن التي يتحرك بمقتضاها التاريخ، بل تكتفي بالوصف والتقرير، والتعبير عن الانفعالات، كرد فعل عن الآثار التي يخلفها الحدث التاريخي في داخلها.

---

(1) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 25.

ثانيا: المفهوم الروحاني الخاص للتاريخ:

إذا كان المفهوم الهيولاني يتعامل مع التاريخ كمعطى حسي وكمادة، ولا يتجاوزها نظرا لقصوره على التجاوز (التعقل). فإن المفهوم الروحاني الخاص، يكوّن الصورة انطلاقا من تفاعله مع المادة، أي يتجاوز الحدث التاريخي إلى التصور التاريخي. فالتاريخ في هذا المستوى المفهومي يتحدد بالصورة المجردة المستخلصة من الحدث التاريخي، كما لاحظه مباشرة أو عاينه من خلال آثاره المادية، أو كما روي له. والصورة هنا، لها نسبة عامة إلى الذات من حيث هي مدركة لها، ونسبة خاصة إلى الموضوع من حيث هو منشؤها. والذات في هذا المستوى المفهومي تهتم بالتصور وتستغني عن مادته، قصد التحليل والتركيب لاستيعاب الحدث والإحاطة بأسبابه ونتائجه، ومن ثم، تكوين وبلورة معرفة تاريخية حوله. ويوضح ابن باجة هذا المستوى المفهومي للتاريخ من خلال مثال حسي فيقول: "مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسه، إذا كان غير مشاهد له. فتلك صورته الروحانية الخاصة، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة، لأنا نقول إنها جبل. ولا فرق عندنا في قولنا: هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه، وهو موجود مدرك في الحس المشترك بعد أن أدركه مدرك كالتخيل. ونسبته العامة نسبة إلى واحد ممن شاهده، فإنه قد شاهده أعداد من الناس"[1]. والذي يمثل هذا المستوى المفهومي هم "النظار الطبيعيون" في تصنيف ابن باجة.

ثالثا: المفهوم الروحاني العام للتاريخ:

عند هذا المستوى يتحدد المفهوم الأصيل والمنفصل عن المفهومين السابقين للتاريخ. بمعنى أن التاريخ هنا، لا يرتبط بالماضي ولا بالحاضر، ولذلك فهو لا يحتاج إلى التصور الهيولاني، كأساس لتكوين رؤية فلسفية للتاريخ. فيستغني عن القوى الإدراكية الثلاث للصور الروحانية الخاصة (الحس المشترك ـ الذاكرة ـ التخيل)، لأن هذا المفهوم الأخير للتاريخ يستبعد المعطى الواقعي للتاريخ، وبالتالي فلا حاجة لهذه القوى الثلاث. بمعنى أدق، إن إنتاج الصورة لا يشترط ولا يتوقف على وجود المادة (الحدث في ذاته)، بل إن الصورة لها علاقة بالغاية. والصورة في ارتباطها بالغاية التي سبقتها، تعطي التاريخ معنى واتجاها يتناسب وطبيعة هذه الغاية المحددة سلفا.

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص: 22.

إن التاريخ بهذا المفهوم الصوري الخالص، ينطوي على رؤية فلسفية مستقبلية. ومن ثمة، فإن المفهوم الروحاني العام للتاريخ هو تصور لحدث تاريخي منتظر لم يحدث بعد؛ حدث تاريخي منفصل عن الواقع الاجتماعي. وما يؤكد هذا المفهوم الصوري للتاريخ عند ابن باجة هو قوله عن الصور الروحانية العامة بأن لها نسبة عامة بالذات المدركة فقط. "إنه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية. ومن أجلها وجدت النسبة الخاصة. فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة، لم يبق لها إلا نسبتها العامة، وهي نسبتها إلى أشخاصها"[1]. وبهذا التصور يصبح التاريخ من صنع الإنسان، يصنعه في ذاته ثم يجسده في واقعه.

في هذا المستوى المفهومي للتاريخ والذي يمثله السعداء (الفلاسفة) حسب تصنيف ابن باجة، فإن الإنسان يتحول من مجرد متابع للحدث التاريخي ومتأثر به في المستوى الأول (الهيولاني)، إلى فاعل فيه ومنفعل به في المستوى الثاني (الروحانية الخاصة)، لمحاولة دراسته وإعطائه معنى. ليتحول في المستوى الثالث (الروحاني العام) إلى صانع للحدث التاريخي. فالتاريخ في هذا المستوى الروحاني العام هو مجرد تصور فلسفي خالص، أنتجه العقل دون أن تكون له علاقة بالمحايثة. وبهذا التصور يكون الإنسان مؤثرا في التاريخ لا متأثرا به، وعند هذا المستوى تكون القدرة على التغيير ممكنة، ولا يقوى على التغيير إلا "الإنسان الإمكانية"، وهو المتوحد الفيلسوف. وكأن ابن باجة أراد أن يقول أن الفلاسفة هم وحدهم القادرون على توجيه التاريخ وتحديد مساره وغايته والتحكم في حركته، انطلاقا من المعنى والمدلول الذي يمنحونه إياه.

يظهر من خلال هذا التصنيف الثلاثي لدرجات المعرفة ومراتبها عند ابن باجة، والذي يترتب عنه ثلاث مستويات مفهومية للتاريخ، أن هناك تقارب مع التقسيم الثلاثي المعروف للتاريخ عند هيجل (Hegel):

1- فمرتبة الجمهور التي يتحدد مستواها المعرفي وطبيعته بإدراك المحسوسات، يكون التاريخ عندها، هو المعاينة المباشرة والمشاهدة الحسية للحدث التاريخي في المكان. فالتصور لا ينفصل عن الحدث ولا يتجاوزه. وهذا المستوى المفهومي يقابل "التاريخ الأصلي" عند هيجل، إذ هناك تقارب في موضوع المعرفة واختلاف في طبيعة الذات العارفة: فالذين يقفون على "التاريخ الأصلي" عند هيجل ليسوا من العامة، بل هم المؤرخون الذين يملكون رؤية منهجية

[1] ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 23.

تؤهلهم لإنتاج معرفة تاريخية على ضوء المادة التي يتعاملون معها، ومن ثمة كتابة التاريخ. فكل من المؤرخ عند هيجل والجمهور عند ابن باجة يقفون على أصل الحدث التاريخي.

يمكننا استخلاص علاقة التقارب بين هيجل وابن باجة من خلال تحديده - أي هيجل - لطبيعة التاريخ في القسم الأول، إذ يقول: "ذلك اللون من المؤرخين الذين اهتموا بصفة خاصة بوصف الأعمال والأحداث، وأحوال المجتمع التي وجدوها ماثلة أمام أعينهم، والذين شاركوا في روحها، فهم ببساطة، قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم إلى عالم التمثل العقلي. وعلى هذا النحو نجد ظاهرة خارجية تترجم إلى تصور داخلي... إن مؤرخا من هذا الطراز لا يقدم إلينا صورة فكرية، وإنما يظهر الأشخاص والشعوب في كتاباته بصورتهم الواقعية"[1].

فالمؤرخ عند هيجل ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين. والرؤية البصرية والسمع يقابل عند ابن باجة "الحس المشترك" (المعرفة الهيولانية).

2- ومرتبة "النظار" التي يتحدد مستواها المعرفي بالقدرة على تجريد التصورات والمعاني من أصولها الحسية والمادية. يكون التاريخ بالنسبة إليهم هو التصور الذي يستخلصونه من الحدث، فيرتفع التاريخ من الواقع المادي إلى الواقع العقلي. وهذا المستوى المفهومي للتاريخ عند ابن باجة يقابل "التاريخ النظري" عند هيجل. وما يؤكد التقارب في هذا المستوى هو أن ابن باجة يسمي أصحاب هذا النوع من التاريخ بـ"النظار"، لأنهم ينظرون في التصور التاريخي ويفحصونه أولا، ثم يرجعون إلى الواقع ثانيا، للبحث عن دلالة المطابقة. وفيما يقارب هذا المعنى لحقيقة الوعي التاريخي في المستوى المفهومي الثاني عند ابن باجة يقول هيجل: "والمقصود به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر"[2]. فتجاوز "العصر الحاضر هو تجاوز للواقع المادي إلى الواقع العقلي. فالسمة التي تميز هذا القسم الثاني من التاريخ عند هيجل هي أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها، فهو يروي أحداثا لم يشاهدها، ولم يعش أصلها كما كان يفعل المؤرخ في القسم الأول. وإنما يتصورها أولا، ثم يلجأ إلى الواقع ثانيا، لإيجاد ما يبرر تصوره لها،

---

(1) هيجل: "محاضرات في فلسفة التايخ" ج1: "العقل في التاريخ". ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة. 1986. ص: 69.

(2) هيجل: المرجع السابق، ص: 72.

وهو نفس ما ذهب إليه ابن باجة من أن "النظار الطبيعيين ينظرون إلى المعقول أولا وإلى الموضوعات ثانيا ولأجل المعقول تشبيها"[1]. وما يؤكد التقارب بين ابن باجة وهيجل في هذا المفهوم: هو أن التاريخ النظري يتصل بالتاريخ الأصلي ليستخلص منه التصورات عند هيجل[2] كما أن "النظار" يقتربون من "الجمهور" عند ابن باجة، لأنهما يشتركان في حاجتهما إلى "الهيولى" لتكوين التصور.

3- أما مرتبة "السعداء/ الفلاسفة الذين يتحدد مستواهم المعرفي بقدرتهم على إدراك التصورات العقلية الكلية في جوهريتها الغير ملابسة للمادة أصلا، يكون التاريخ عندهم حدث يجري في الزمان ومنفصل عن المكان. فهو تصور عقلي خالص لا علاقة له بالماضي ولا بالحاضر، بل له علاقة بالزمان في بعده الثالث وهو المستقبل الذي في أفقه تتحدد الغاية التي يوجه الإنسان حركة التاريخ نحوها قصد تحقيقها،أي أن الحدث التاريخي في هذا المستوى المعرفي والمفهومي الأسمى لم يحدث بعد. يتصوره الفلاسفة في أفق تفكيرهم وينتظرون حدوثه على مقياس الغاية التي يحددونها له سلفا. وبهذا يكون التاريخ ذا مفهوم مستقبلي. وبهذا المعنى وعند هذا المستوى، فالمتوحد يصنع تاريخه.

وهذا المستوى المفهومي الثالث للتاريخ عند ابن باجة، يقابل ما يسمى بـ"التاريخ" الفلسفي" عند هيجل. والدليل على ذلك أن "السعداء" عند ابن باجة هم الفلاسفة. وسر سعادتهم هو أنهم يصنعون تاريخهم وفق تصورهم وإرادتهم. والتصور من الناحية السيكولوجية، يعكس التفكير في رغبة مأمولة، وتحقيق هذه الرغبة هو عين السعادة التي لا يدركها ولا يظفر بها إلا السعداء/ الفلاسفة. وفي هذا المعنى الصوري، الفلسفي الخالص للتاريج عند ابن باجة يقول هيجل: "إن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر"[3]. فبالنسبة لهيجل، انطلاقا من هذه المقولة، فإن التاريخ الحقيقي لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، ومن ثمة فإن المجتمعات التي قامت على أساس وعي زائف (أسطوري) لا تاريخ لها. فهي تصنف ضمن مجتمعات ما قبل التاريخ. فالمجتمع

---

(1) ابن اجة: "اتصال العقل بالإنسان" نقلا عن كتاب "المعرفة والسياسة عند ابن باجة" د. فوزية عمار عطية. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع.ط.1. 2001. ص: 176.

(2) هيجل: "محاضرات في فلسفة التاريخ" مرجع سابق: 72

(3) هيجل: المرجع نفسه: ص: 77.

التاريخي بالنسبة لهيجل هو تجلي العقل في الواقع. وهو ما يقابل تماما "المدينة الكاملة" عند ابن باجة التي هي مدينة عقلية، مدينة السعداء/ الفلاسفة. ويضادها "المدينة الناقصة"؛ مدينة الجمهور التي لا تاريخ لها حتى بالنسبة لابن باجة، لأن المجتمع التاريخي في نظره يجسد التعقل على مستوى التفكير، والفضيلة على مستوى السلوك لدى أفراده، بينما "المدينة الناقصة تسودها البهيمية والرذيلة بسبب سيطرة "الجسمانية" على "الروحانية". وبما أن المدينة الكاملة مدينة عقلية يحمل مشروعها المتوحد في وعيه، فإن تحقيق هذا المشروع هو تمظهر العقل في الواقع بمنطق هيجل. فهي حينما تتجسد في المكان تمثل حدثا تاريخيا - وسنفصل في هذا الموضوع في المطلب الموالي - في نفس هذا السياق يقول هيجل: **"إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، والتي تقول: إن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا"**[1].

فالتاريخ يصنع في الوعي أولا، ثم يتجسد في الواقع ثانيا. فالوقائع التاريخية لا تحدث من تلقاء نفسها، كما هو الشأن بالنسبة للظواهر الطبيعية. فهي خاضعة لإرادة الإنسان ولفاعليته العقلية، وبهذا المعنى فالإنسان يصنع تاريخه. وهذا ما يؤكد بالنسبة لابن باجة و بلغته الفلسفية، عدم حاجة "الصورة الروحانية العامة" للهيولى" (الواقع الحسي)، بل العكس هو الصحيح، فخضوع الواقع إلى العقل يستند إلى القاعدة التي تلزم خضوع المتغير للثابت الذي لا يعني سوى السنن والقوانين التي يتحرك بمقتضاها التاريخ وتتوالى أحداثه وفقا لها. وهذه السنن يضعها العقل، فيتحكم على ضوئها في مسار التاريخ وصيرورته. بخلاف السنن والقوانين الطبيعية التي هي سابقة على وجود العقل نفسه، وبالتالي، فدوره تجاهها لا يتعدى الفهم، ومن ثمة التحكم في نتائجها. فالحدث التاريخي متغير والعقل الذي هو مصدر الوعي بحقيقته ثابت وخالد بالنسبة لابن باجة. وبالتالي فإن علاقة الثابت بالمتغير، هي علاقة العلة بالمعلول. وتأسيسا على ذلك لا يمكن فهم الحدث التاريخي إلا بإخضاعه لمنطق العقل، ولذلك فإننا **"إذا ما نظرنا إلى أعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها كلها مجرد أحداث فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها، بل إنه قد لا يستطيع أن يكون على يقين من مجرد حدوثها، وذلك لأن تصورها سوف يكون عسيرا على المؤرخ، ما لم ينظر إلى هذه الأعمال على أنها مظهر خارجي للتفكير"**[2].

---

(1) هيجل: "محاضرات في فلسفة التاريخ" مرجع سابق، ص: 78.

(2) هيجل: المرجع نفسه، ص: 41.

يتبين من خلال تحليلنا لمستويات المعرفة، وتبعا لذلك للمستويات المفهومية للتاريخ عند ابن باجة، أن العقل ـ الذي هو أساس المعرفة عنده ـ يكاد يكون دوره غائبا في المستوى الهيولاني الأدنى، وحاضرا بقوة وفعالية في المستوى الروحاني الأعلى. بمعنى أن العقل معطل دوره عند الجمهور، لذلك فإن تأثيره ضعيف في التعامل مع الواقع ومتغيراته. بينما هو يمتلك كامل سلطته المعرفية لدى السعداء/ الفلاسفة. وبالنسبة لابن باجة، فإن قصور العقل لدى الجماعة/ الجمهور يعود إلى هيمنة المؤسسة الدينية من خلال منظومتها المعرفية ذات الطبيعة الدينية والمرجعية الفقهية، إذ إن سيطرة العقل الفقهي المالكي قللت من شأن العقل وشككت في دوره المعرفي، وقد كانت نتيجة ذلك مطاردة الفلاسفة وتكفيرهم وحرق كتب علم الكلام من قبل ملوك الأندلس. وترتب عن هذا الموقف السلبي أن كان ارتباط الجماعة بالماضي أشد إلى درجة التقديس، وبالمستقبل أهون إلى درجة الإهمال وعدم الاكتراث. فكان الماضي هو الماضي وهو الحاضر وهو المستقبل.

فالعقل لا يمارس كامل سلطته المعرفية إلا بتجاوز المستوى الهيولاني، ولذلك حدد ابن باجة الفلسفة كإطار معرفي ينشط في فضائه العقل فينشأ ويتبلور فيه الوعي بحقيقة التاريخ، وتتحدد وتتضح الرؤية بطبيعة مساره وغايته. وبهذا التجاوز الإبستمولوجي شهد التاريخ مع ابن باجة انعطافا مهما؛ إذ خلص تفسيره من توجهات المؤسسة الدينية (المرابطية) والنظرة العامية(الهيولانية).

إنطلاقا من هذا التصنيف للمستويات المفهومية للتاريخ، والحدود الفاصلة التي وضعها ابن باجة بين العامة والخاصة، يظهر أن هناك رؤيتين متباينتين للتاريخ:

أ - رؤية هيولانية: أنتج أصحابها وعيا تاريخيا زائفا وسطحيا، لا يمس حقيقة التاريخ ولا يلامس معناه. ولذلك فالجماعة المنتجة لهكذا وعي تاريخي، لا تقوى على التأثير في مجرى التاريخ ولا تستطيع أن تحدد له مسارا وغاية. فهو بالنسبة إليها قدر محتوم ووقائعه مرتبة سلفا، وأن هذا الترتيب مسطر في سجل الله الأبدي، وما عليها إلا التسليم بقضاء الله وقدره، فالتاريخ هو ما يمليه القدر، وعلى الإنسان أن يتقبل عواتي الزمن برضا، ولا حول ولا قوة له في رد ذلك، وأن ذلك من مقتضيات الإيمان بالله.

من منطلق هذا الفهم اللاعقلاني للتاريخ فإن الجماعة لا تصنع تاريخها. فهي تجسد بوعيها الزائف والمغلوط مقولات من مثل "أن التاريخ من صنع القدر"، "أن التاريخ يعيد نفسه" ولا يتجدد، فيسود التكرار والتقليد ليغطي الماضي الزمان في أبعاده الثلاثة، أي تصبح حركة التاريخ تماثلية وتكرارية والجماعة تسقط ماضيها على حاضرها ومستقبلها، فيكون بذلك

مستقبلها هو ماضيها. ومقابل هذه الرؤية وكنتيجة لمنطق التجاوز والقطيعة الإبستيمولوجية التي أحدثها ابن باجة فهناك:

2- رؤية روحانية عامة: أنتج أصحابها (الفلاسفة) وعيا تاريخيا عقلانيا حقيقيا انطلاقا من قدراتهم العقلية الفائقة وآرائهم الصادقة التي يتميزون بها معرفيا. فالعقل عندهم آلة لإنتاج التصورات بما فيها التصور التاريخي. وتأسيسا على ذلك فالمتوحدون/ الفلاسفة يصنعون تاريخهم ويوجهون مساره باتجاه الغاية التي يحددونها له سلفا. والتاريخ بهذا الفهم الروحاني العام، ليس استسلاما للقدر، ولا يكون مواجها له، بل يتجه نحوه للاتحاد به، أي لا تعارض بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. وبفعل الاتحاد تتحقق الغاية التاريخية. وهذا ما كان يقصده ابن باجة من وراء عملية الاتصال التي نظّر لها في فلسفته. وما يجعل التاريخ يتجه نحو القدر لا مواجها له هو أن العقل الإنساني (العقل بالفعل) لا يرتقي إلى مستوى تكوين تصور كلي عن التاريخ إلا من خلال الاتصال بالعقل الفعال. فعند ذاك الأفق، لا يتعارض العقل بالفعل مع العقل الفعال. لأن الصور التي ينتجها العقل بالفعل مصدرها العقل الفعال. وهذا استنادا إلى نظرية الصعود والترقي التي تبناها ابن باجة في فلسفته حول الإنسان، والتي تفيد أن الإنسان يترقى بعقله لبلوغ 'العلم النظري' و'العلم الأقصى'، ومن خلال ذلك استلهام معنى التاريخ، ولا يتلقى المعرفة من فيض المنة الإلهية. وهنا نلمس التطابق بين الرؤية الإسلامية للتاريخ والرؤية الفلسفية له عند ابن باجة. حيث إن الفيض أو الهبوط قد تجلى للحظة واحدة، هي لحظة الوحي، ليربط الزمني بالمطلق، فيرسم للإنسان الطريق الذي يربطه به، ثم بعد ذلك يستأنف الإنسان حركته الصاعدة نحو المطلق عبر وساطة العقل، وبذلك يعطي للتاريخ معناه الإنساني/ الزمني، وهو نفس ما ذهب إليه ابن باجة في نظرته إلى التاريخ. ومن هنا نستنتج أن التصور الحقيقي للتاريخ والإطار العام لبلورة الوعي التاريخي عند ابن باجة لا يخرج عن نطاق 'الصور الروحانية العامة' التي يتساوى في إدراكها النبي والفيلسوف، مع اختلاف في وسائل الإدراك.

الصور الروحانية العامة أساس الوعي التاريخي:

إن الصور الروحانية العامة من حيث هي معقولات كلية، فإنها تمتلك يقينها وصدقها من خلال خاصيتين أساسيتين تتمتع بهما: أولا، هي تمثل المعقول في ذاته لا كما يبدو لمتعقله، وهذا ما

يذكرنا بحدود المعرفة وقيمتها المنطقية عند كانط (Kant)، حينما ميز بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو من خلال ظواهرها. فالفرق بين الأشياء في ذاتها ومن خلال ظواهرها كالفرق بين الحقيقة (الشيء) والظل. ومن ثمة، فإن الصور الروحانية العامة تمكّن المتوحد من إدراك الحقيقة قبل تمظهراتها الحسية. والحقيقة هي عين اليقين. وثانيا، هي كلية، وبذلك فهي معقولات عقلية تشكل إطارا معرفيا يجعل النظرة إلى الأشياء كلية لا جزئية. فالنظرة الجزئية التجزيئية لم تقدم معرفة شاملة محيطة بجميع جوانب الشيء المدرك. ومن هنا فإن مفهوم التاريخ في ارتباطه بالصور الروحانية العامة، هو مفهوم عقلي كلي. فالتاريخ يستمد معناه ومقوماته الوجودية الزمانية والمكانية من الصور الروحانية العامة.

إن إعطاء معنى كلي للتاريخ يتوقف من الناحية الابستمولوجية على النظر إلى التاريخ ككل. ومن ثمة فالصور الروحانية الخاصة لا تقدم نظرة كلية للتاريخ، فالنظار ومعهم الجمهور لا يتمكنون من تكوين تصور لمعنى التاريخ في كليته ومعقوليته. فالصور الروحانية الخاصة التي يدركونها ويستندون إليها في نظرتهم إلى الوقائع والأشياء لا تقدم إلا رؤية جزئية، ومن ثم مشوهة لحقيقة التاريخ.

فالصور الروحانية العامة تمكّن من تجاوز هذا العائق الابستمولوجي. إذ بالتسامي المعرفي إلى المستوى الروحاني العام يأخذ التاريخ معناه الكلي الصادق. ومن هذا المنطلق تتشكل رؤية فلسفية للتاريخ، تمتلك مقومات الطرح الكلي لحركة التاريخ ومعناه. والسؤال الذي يطرح في هذا السياق: من أين تستمد الصور الروحانية العامة قدرتها على تقديم تصور عقلي كلي للتاريخ؟

إن الصور الروحانية العامة تستمد قدرتها على إنتاج المفاهيم من مصدر متعالي، هو العقل الفعال الذي هو عقل كلي سرمدي بطبيعته. وبما أن المتوحد. الفيلسوف هو الوحيد الذي تؤهله قواه العقلية للاتصال بهذا المصدر المتعالي، فهو يستطيع أن يتصور التاريخ من أعلى (أي من فوق التاريخ) ويتصور اتجاهه وحركته وغايته.

إن تحديد معنى التاريخ من موقع التعالي، يخلص العقل الإنساني من قيد الزمان وأسره ومن الارتباط بالحادثة التاريخية التي هي في حقيقة الأمر مظهر للحقيقة التاريخية. فارتباط العقل بالزمانية، يوقع في النظرة الجزئية المزيفة. ومن ثمة فإن ربط التاريخ بالعقل الكلي هو الذي يمكن الإنسان من الاستعلاء على الواقع الاجتماعي والتاريخي السائد والتحرر من قيود الحاضر والماضي، والتوجه نحو المستقبل في وصله واتصاله بالمطلق، وليس بأفق مرحلة زمنية معينة ومحدودة.

إن الوعي التاريخي بهذا التصور العقلي المتعالي، والغاية التاريخية بهذا المعنى السامي الميتافيزيقي المفتوح على المطلق، لا يتجسد في "المدن الناقصة"، لأن الإنسان المقيم فيها لا يقوى على استيعاب هذا التصور السامي المتعالي للتاريخ، وبالتالي لا يستطيع تجسيده في الواقع بحكم طبعه غير الفلسفي وارتباطه بالصور الهيولانية والغايات الحسية المترتبة عنها. فهو يملك وعيا تاريخيا زائفا.

إن تجسيد الوعي التاريخي بهذا التصور العقلي المتعالي، وتحقيقه في المكان يتطلب شرطا سياسيا يفعّل الدور المعرفي، و يحول مفرداته إلى وقائع متحركة.

2- التاريخ والحدث السياسي:

من منظور نظرية المعرفة عند ابن باجة، أصبح للتاريخ مفهوم خاص ومتميز، نابع من خصوصية الموضوع المرتبط به، وهو "الإنسان". فالإنسان كان هو الإشكالية المحورية في فلسفة ابن باجة، فالاهتمام بوجوده ووضعه الاجتماعي، والتفكير في مصيره قاده إلى طرح مشروع "المتوحد" كنموذج مثالي للإنسان في الصورة التي ينبغي أن يكون عليها؛ الصورة التي يتحدد من خلالها وجوده الذاتي الأصيل و إقامته الفاضلة في المدينة، ونهايته السعيدة. ومن ثمة، فإن هذا "المتوحد" يمارس دورا معرفيا، يحدد من خلاله الهيئة التي ينبغي أن يكون عليها وجوده كإنسان في المكان، ويرسم مسار حركته باتجاه الغاية التي يسعى إلى بلوغها في الزمان، أي أنه يصنع تاريخه بالصورة والكيفية التي تحقق غايته السامية في الحياة. و بهذا المعنى، فإن التاريخ له مفهوم خاص: فهو تاريخ الإنسان كذات واعية، وهو بهذه الخصوصية المفهومية والوظيفية يتجاوز، من الناحية الابستيمولوجية، مدلوله العام الذي يشمل كل شيء في الطبيعة والحضارة، كتاريخ المعادن والنباتات والحيوانات والأفكار والعلوم، وغير ذلك، إلى جانب الفاعليات الإنسانية التي جعلت منه فلسفة ذات موضوع شامل لكل ما يدخل في إطار الوعي البشري.

وبالتالي فإن المفهوم الخاص الذي أعطاه ابن باجة للتاريخ من خلال ربطه بموضوع "الإنسان"، يضفي عليه مسحة وجودية أنطولوجية، فيصبح التاريخ حينئذ صيرورة زمنية تجري على مستوى الوعي الذاتي للإنسان، ثم يتمظهر في صورة وقائع خارجية في الواقع الاجتماعي. فهو بالمعنى الفينومينولوجي كشف الذات عن نفسها من خلال أفعالها في المحيط، فتحقق وجودها التاريخي في المكان. وما يعطي التاريخ مفهوما وجوديا أنطولوجيا، هو أن المهمة الرئيسية للمتوحد من خلال تدبيره وتوحده، هي الوقوف على معنى خاص لوجوده ومن ثمة صياغة رؤية خاصة

للتاريخ تنسجم وخصوصية المعنى الذي أعطاه لوجوده، حتى يتمكن من تحويل مفردات هذا المعنى الوجودي الخاص في صورة أفعال ومواقف تعبر عن "وجوده بالفعل" بعدما يئس من التاريخ الذي تنبعث أصوله المفهومية وتأثيراته العملية من الماضي والذي منح للإنسان الذي تشكل في إطاره وجودا بهيميا.

والتاريخ بهذا المفهوم الوجودي يرتبط براهنية الإنسان لا بماضيه. بمعنى أن المتوحد يعي التاريخ ويتصور حركته ويراقب وقائعه مباشرة و يتحكم فيها، فيصنعه ويحياه في نفسه بالصورة والكيفية التي يريد. ومن ثمة لا يصبح للتاريخ علاقة بالماضي في مفهومه ووظيفته، فحوادثه نابعة من وعي الذات، ولذلك فالمتوحد لا يهتم بالوقائع والأحداث الماضية، لأنها لا تمت بصلة للماهية التي يختارها لوجوده، بل هو مهتم بكل ما هو "ممكن" حدوثه في المستقبل، فذلك يجعل من هذه الماهية التي يختارها ممكنة التحقيق، ما دام يجعل التاريخ أمامه ويقود حركته بإرادته ووعيه. وبذلك تصبح الصيرورة التاريخية ـ بالتعبير الفينومينولوجي ـ كشفا عن الممكنات الوجودية، لأن ما يهم المتوحد هو أن يحقق وجوده الفاضل والكامل في التاريخ.

إن التاريخ بهذا المعنى الأنطولوجي، وتبعيته لسلطة الوعي الذاتي الذي يحدد طبيعته ومساره وغايته، يتوقف على المتوحد فقط، لأنه من الناحية الابستيمولوجية، يتحدد كوعي بـ"الصور الروحانية العامة" التي لا يدركها إلا الفيلسوف النابت. وبالتالي لا يميز بين "الوجود الأصيل" للذات من "الوجود غير الأصيل" والوعي الصحيح للتاريخ من الوعي الزائف له، إلا هذا الأخير. وبهذا يأخذ التاريخ بعده الفلسفي الخالص.

ولذلك فالمتوحد مضطر لممارسة موقف الرفض و التجاوز؛ تجاوز "الوجود غير الأصيل" والوعي الزائف، لكي يصنع تاريخه الذي يخصه كذات فاضلة واعية حرة؛ يتجاوز وجوده مع الآخرين/"الجمهور" لأن الانخراط في عالم الناس أو "الهم" بتعبير هيدجر (Heidegger)، حيث تسود البهيمية وأوهام الضياع، يشوه وجوده الأصيل. بهذا التجاوز يمارس المتوحد فعالية خاصة به في التاريخ، فيعطي لحركته الواعية صفة تاريخية.

إن التاريخ من منظور نظرية المعرفة عند ابن باجة يبدأ مباشرة من لحظة انفصال المتوحد عن الجمهور، وعن التاريخ الذي شكل وعي الجمهور. وبهذا الانفصال يصنع تاريخا جديدا خاصا به، فيحقق تاريخيته الخاصة به ككائن تاريخي. فهو، إذن، يتأرخ بفعل الرفض والتجاو لتحقيق وجوده الأصيل أو"المشروع" بلغة هيدجر دائما. فالمتوحد يرفض العيش خارج التاريخ والانصياع

والانسياق في أحضان "الجمهور" والخضوع لسلطة الجماعة. فالجماعة لا تمتلك تاريخا خاصا بها، بل التاريخ يمتلكها، لأنها فاقدة للاختيار والإرادة. فالتاريخ عندها، هو الماضي الذي يحدد لها أطر تفكيرها وأنماط سلوكها ورؤاها المستقبلية. والمتوحد من حيث هو مالك لتاريخه، فإنه لا يخضع في وجوده لواقع خارجي يؤثر فيه بأحداثه وظروفه، بل هو يخضع هذا الواقع و يطوعه و يكيفه وفق التصور الذي يملكه عنه في وعيه.

إن صنع التاريخ وتوجيه حركته وفق التصور الذي يمنحه إياه المتوحد بما يخدم ويحقق الهيئة التي يكون عليها وجوده في صورته الفاضلة والكاملة، يقتضي توفر شرط سياسي، أي أن المتوحد مطالب بأن يمارس نشاطا سياسيا ليصنع حدثا سياسيا أكبر حتى يضمن لوعيه التاريخي التجسيد الكامل في المكان والصيرورة في الزمان ليمارس وجوده المدني والتاريخي فعليا وبالكيفية التي اختارها بإرادته وحددها بوعيه. هذا الحدث السياسي هو إقامة "المدينة الكاملة" أو الدولة المثالية، لأن التاريخ لا يتحقق إلا في الدولة على حد قول هيجل.

فالتاريخ عند ابن باجة يعالج حركة الإنسان في مجتمع معين، هو المدينة الكاملة. أي أن التصور الفلسفي لمعنى التاريخ ولحركته لا يكون انطباقا فعليا إلا في المدينة الكاملة. بمعنى أن المتوحد يوفر المناخ السياسي المناسب لطبيعة وعيه لكي يقود عملية التغيير والتجديد داخل المجتمع من منطلق وعيه الذاتي نفسه.

والتاريخ بالتصور الذي ذهب إليه ابن باجة كوعي فردي عقلاني متعالي، لا يتجسد في المدن الناقصة، بل إن المدن الناقصة لا تاريخ لها، إذ إن سكانها وهم "الجمهور" أو العامة لا ينتجون إلا وعي تاريخي زائف، يساهم في ولادة مجتمع مريض، يكرس الوجود غير الأصيل وغير الفاضل للإنسان بسبب سيطرة "الهيولانية" على التفكير و"البهيمية" على السلوك. وفي هذا يقول ابن باجة: "ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به. وهذه وأصنافها يعظم موقعها في السير الموجودة"[1].

إن الوقائع السياسية والاجتماعية التي عاصرها ابن باجة، وهي وقائع تاريخية، تكشف بوضوح عن طبيعة الوعي التاريخي المؤسس لها، وهو وعي زائف. وقد توصل إلى هذا الحكم من خلال حاسته النقدية، والآثار السلبية التي خلفتها هذه الوقائع على تفكيره ومسيرته ومصيره.

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص. 31.

وتجاوزا لذلك حاول أن يؤسس لوعي تاريخي صحيح من خلال تربية الإنسان على استيعاب هـذا الوعي ليغير نفسه فيغير مدينته بكيفية تكون مناسبة لوجوده الفاضل الذي يتطلع إليه، وليتأرخ فيها على نحو من الأصالة والتجدد، تجاوزا للتقليد والتكرار الذي هو السمة المميزة لمدن الزمان الناقصة. وبهذا يبدو التاريخ هو التحول والصيرورة من الوجود الناقص والـوعي الزائـف "الآراء الكابـة" إلى الوعي الصحيح "الآراء الصادقة" والوجود الكامل، وذلك من خلال الصراع بين مدينتين متضادتين: مدينة ناقصة متخلفة، يناضل أفرادها من أجل تكرار الماضي واستمراره في الزمان نظرا للقدسية التي يحظى بها على مستوى وعيهم ووجدانهم. ومدينة كاملة تتطلع إلى مستقبل جديد متجدد باستمرار. والذي يخوض هذا الصراع هو الفيلسوف المتوحد، قاصدا خلق وضـع اجتمـاعي وتـاريخي جديـد يعكس الصيغة الوجودية التي منحها لذاته. والصراع الذي يخوضه المتوحد من منظـور هـذا الأفـق؛ أفق تجديد الهويه الذاتية والهيئة المدنية له كإنسان، هو صراع فكري وسياسي، ينتهي إلى قيـام المدينـة الكاملة التي تحقق بدورها تاريخ الهوية الجديدة. بمعنى أن المدينة الكاملة هي الفضاء الـذي يكـشف فيه التاريخ عن ماهية الإنسان (الجديد).

إن هذا الصراع التاريخي/ السياسي بين مدينتين، يعكـس في الحقيقـة الـصراع بـين رؤيـتين للتاريخ: رؤية "هيولانية" زائفة رجعية تكرارية تماثلية، الزمن من خلالها يتكرر والتـاريخ يعيـد نفـسه ويدور دورته على نفس الوتيرة. ورؤية "روحانية عامة" عقلانية صائبة تقدميـة، والـزمن فيهـا مطـرد والتاريخ من خلالها متجدد.

إن هذا التقابل - بين رؤيتين للتاريخ - الذي ينتهـي إلى الـصراع بـين مـدينتين في التـصور الفلسفي عند ابن باجة يقترب إلى حـد كـبير مـن رؤيـة القـديس أوغـستين (Saint Augustin) للتاريخ في علاقته بالحدث السياسي (المدينة)، حيث يرى أن "الناس ينقسمون في عشهم إلى فئتين قد تعيشان في الزمن نفسه، معتبرا أنه ليس هناك أكثر من نوعين من المجتمع البشري نـستطيع بـالحق أن نسميهما مدينتين، النوع الأول يتكون ممن يرغبون في العـيش حـسب الجـسد واللحـم، وهـذه هـي المدينة الأرضية، وفيها يعيشون وفق الإنسان. والثانية هي المدينة السماوية وهي للذين يعيشون وفقا لله"[1].

---

(1) أحمد محمود بدر: "تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية على الفترة المعارة". مجلة: "عالم الفكر". العدد4. المجلد 29. ابريل/ مايو.2001. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت. ص: 11.

جدل السياسة والتاريخ:

إن الإنسان الذي ينظّر له ابن باجة في فلسفته، هو ذاك الإنسان الذي قبض عليه في تاريخيته وواقعيته، أي هو ذاك المتحيز في الإطار المعرفي والاجتماعي والتاريخي السائد، فأدرك عيبه ونقصه وسلبيته، ولذلك اندفع للتنظير له ليرفعه إلى المقام الذي يليق به كإنسان (إلهي). فحدد له صورة مركبة من مقولات: الكمال، الفضيلة، السعادة... ليتمدن ويجسد طبعه المدني على مقياس هذه الصورة النموذجية المثالية. وهنا يبرز المتوحد كفاعل سياسي لإقامة المدينة على نمط الصورة العقلية التي كيّف شخصيته وفقها. وهذه المدينة المناسبة لشخصيته كإنسان متوحد هي 'المدينة الكاملة'، فيكشف فيها عن ماهيته من خلال مواقفه وأفعاله وأهدافه، أي أنه يتأرخ داخل المدينة ومن خلالها، فيكون بهذه العملية 'حيوان مدني' و'كائن تاريخي'. ولكن على نحو خاص ومتميز عن الكيفية التي يتمدن ويتأرخ بها إنسان الجمهور. فهذا الأخير أنشأته مدينته الناقصة على صورة ناقصة وشكل وعيه الزائف المنظومة المعرفية الهيولانية المؤسسة للتاريخ الذي خضعت له في وجودها وصيرورتها. ولذلك فهو لم يتمكن من تجديد مدينته لعدم أهليته لذلك، ولم يصنع تاريخه، بل صنعه تاريخ معين. فعنصر الوعي العقلاني المبدع غائب والحرية منعدمة لدى إنسان المدن الناقصة، ولذلك فهو يكرس التخلف ويعيد إنتاجه. بينما المتوحد تمرد على الموروث واخترق السائد، فاختار الصورة التي ينبغي أن تكون عليها شخصيته، فكونها وبلورها على مستوى وعيه، وبناء على ذلك اختار الصورة التي ينبغي أن تكون عليها المدينة وتدبر الأسلوب السياسي الذي يكفل له تحقيق هذا الوجود الذي اختاره، ليكون وجوده الموضوعي انطباقا فعليا لوجوده الذاتي، فيحقق وحدته الشخصية ولا يعاني، بالتالي، من أية ازدواجية، وتكون مدينته، نتيجة لذلك، منسجمة وموحدة وخالية من الصراع والتفكك الاجتماعي، فتصدق عليها بذلك صفة 'الكمال' الذي أطلقه عليها. فبقدر ما يتمكن المتوحد من اختيار نموذج الشخصية التي يرغب فيها، يتمكن من اختيار نموذج المدينة التي يحلم بالعيش فيها، ومن ثمة يحدد للتاريخ المسار والغاية بناء على الصفة الذاتية والهيئة الموضوعية التي اختارها لوجوده.

فالإنسان المتوحد لا يحقق تميزه (المدني والتاريخي) عن إنسان الجماعة، إلا بتدخله الواعي الإرادي الفردي في إنتاج صورتين عقليتين/ فلسفيتين، إحداهما للمدينة والأخرى للتاريخ على أساس ووفق مقياس الصورة التي حددها لشخصيته. وبهذا يبدو التغيير على مستوى الذات هو علة التغيير والتجديد على مستوى الواقع الاجتماعي والتاريخي، كما أن التغيير مبني على أساس

التمفصل بين الرؤية الفلسفية للتاريخ وللمدينة، لأن الإنسان لا يتأرخ إلا من خلال المدينة ولا يتمدن إلا من خلال التاريخ.

نفهم من التداخل والتفاعل الوظيفي بين الرؤيتين الفلسفيتين للمدينة وللتاريخ، أن الإنسان هو القاعدة البنائية للمجتمع البشري وتطور الحضارة الإنسانية عند ابن باجة، كما نفهم كذلك أن التاريخ فعل إنساني محض. لكن أنسنة التاريخ عند ابن باجة ليست بالمعنى الذي تذهب إليه النزعة الإنسية الغربية الحديثة التي تحدد له غاية في نهاية بعد أفقي محدود بمحدودية الزمن وتناهيه، وتفصل، بالتالي، الإنسان ومن ثم التاريخ عن الارتباط بمصدر متعالي في حركته. فأنسنة التاريخ عند ابن باجة لا تمنع الإنسان من التعبير عن روحانيته، التي هي جزء من كينونته، فيحدد للتاريخ بعدا عموديا صاعدا ليوصل حركته بالمطلق. فليس في ذلك ما يناقض أنسنة التاريخ طالما أن حركته صاعدة. ففي الصعود تأكيد على إرادة الإنسان وحريته وقدرته على الترقي، فلو كان هناك هبوط لجاز لنا القول بأن التاريخ يخضع في حركته لنزعة لاهوتية. كما أن النزعة الإنسية للتاريخ عند ابن باجة في علاقتها بالمتعالي تجعل غايته أكثر سموا وشرفا وتضمن له تقدما مستمرا إلى ما لا نهاية.

نعود إلى الجدل بين السياسة والتاريخ لنقول: إنه إذا حكم على الإنسان بأن يكون مدني بطبعه، فإن للمدينة تاريخ تخضع له في صيرورتها وتطورها، يصنعه هذا الإنسان المتوحد. وللتاريخ مدينة تحتضنه وتجسد وقائعه وتسجلها وتحفظها للأجيال المتعاقبة للدرس والاعتبار. وبهذه العملية الجدلية التفاعلية نستنتج أنه لا يمكن فصل السياسة عن التاريخ. بمعنى أن التاريخ عند بن باجة يتضمن هو الآخر البعد السياسي، بل إن هذا البعد موجود بصورة مباشرة في الرؤية الفلسفية للتاريخ. فالدولة إطار لتجسيد الوعي التاريخي: هي جانب جوهري من جوانب معنى التاريخ، من حيث إن الإنسان ينطوي في وجوده الموضوعي على بعد سياسي وبعد تاريخي. ومن هنا، فإن التصور الفلسفي للسياسة المدنية كما طرحه ابن باجة، ينسجم تماما مع تصوره الفلسفي للتاريخ: فالمدينة الكاملة ـ كموضوع للسياسة المدنية ـ بالمواصفات التي حددها لها، تحتضن التاريخ بالكيفية التي يريدها المتوحد، وبالمعنى الذي يعطيه لها.

التاريخ فعل إنساني:

إن التاريخ يستوعب ويلخص كل أفعال الإنسان في المحيط الاجتماعي والطبيعي، ويظهر كل نشاطاته الدينية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والفنية... ولذلك كان الإنسان هو موضوع التاريخ عند ابن باجة، لأن الاهتمام بالإنسان من المنظور التاريخي يبرز كل الجوانب الفرعية والموضوعات الجزئية الأخرى التي يهتم بها التاريخ، من منطلق أن الإنسان هو الفاعل في كل ما يحيط به: فالطبيعة يؤثر في ظواهرها الإنسان، والمجتمع بنظمه وقوانينه يقيمه الإنسان، وبالجملة فإن التاريخ يصنعه الإنسان.

إذا كان الإنسان يصنع تاريخه ويغير مجراه ويوجه مساره بوعيه وإرادته، فإن الوسيلة الوحيدة التي تمكّن من تجسيد التصور الفلسفي للتاريخ من حيث هو فعل إنساني، وبالتالي تحقيق تاريخية الإنسان ومدنيته، هو السياسة. فالحدث التاريخي هو تعبير عن موقف سياسي، والتغيرات التي تحصل في المجتمع تدار وفقا لخطة سياسية. والموقف السياسي والخطة السياسية لا يملكهما إلا إنسان بلغ درجة من الوعي والنضج الفكري السياسي. والرجل السياسي حينما يتحمل مسؤولية التغيير ويضع استراتيجية معينة لتجسيد أفكاره السياسية، يتحول إلى قائد، يقود عملية التغيير بنفسه.

ومن هنا نستنتج أن المتوحد لا يلجأ إلى المعرفة لمجرد المعرفة، وتنمية قدراته الإدراكية، واستخلاص وعي بحقيقة التاريخ، فإن ذلك يجعله أسير نظرة طوباوية، فيفقد جوانبه الوجودية الواقعية، بل يربط المعرفة بالعلاقات الاجتماعية والمحيط الذي يعيش فيه، فيحول التصور التاريخي إلى فعل تاريخي من خلال تحويله للمعرفة إلى أدوات عمل، وتحويل آرائه السياسية إلى مواقف فعلية، فيثور وينتفض من أجل مبدأ يقتنع به ويتبناه، يقوده إلى تحقيق هدف نبيل والذي لا يعني شيأ آخر سوى تحقيق الوجود الفاضل للإنسان في المجتمع والتاريخ[1].

فالمتوحد، إذن، ليس إنسانا سلبيا منعزلا، إذ التوحد يحوله من فاعل معرفي إلى فاعل اجتماعي/ تاريخي، وتجربة الممارسة السياسية هي وحدها التي تسمح له بامتحان أفكاره وتحويل مفرداتها إلى وقائع حية، وتكشف عن إمكانياته وقدراته المعرفية، وتجعله يعيش واقع المفاهيم

(1) Ali Shariati: «Histoire et Destinée» Textes Choisis et Traduits du persan par F Haméd et N. Yavari- d'Hellencourt. Présentés par Jaques Berque. Editions Sindbad 1 Paris 1982.p 38.

الاجتماعية والتاريخية التي أنتجها وعيه[1] وبهذا الانخراط الفلسفي العملي، يتحول المتوحد فعليا إلى فاعل في التاريخ، وليس مجرد واع بحقيقته.

فكل الفاعلين في التاريخ البشري كانوا قادة (أفرادا). فالرسل والأنبياء والدعاة والمصلحون كانوا رموزا تاريخية. والرمز لا يكون إلا فردا، وإذا كان للجماعة دور وتأثير في التاريخ و تغيير مجراه، فإنها لا تقوى على ذلك، إلا بفعل التأطير والتوجيه من قبل القائد الفرد كفاعل سياسي وتاريخي. وفي هذا الشأن يقول توماس كارليل: **"إن كل ما أنجزه الإنسان في العالم إنما هو الحصيلة المادية الخارجية والتحقيق العملي والتجسيد الحي لأفكار عاشت في عقول عظماء عاشوا إلى هذا العالم، إنهم روح التاريخ العالمي كله"**[2].

لكن ليس كل العظماء في التاريخ كانوا شرفاء وفضلاء، وليس كل قائد عظيم ساهم في التاريخ، استعمل وسائل شريفة في نضاله ونشاطه. فكثيرا ما كانت الأفكار التغييرية التي يحملها بعض الساسة في التاريخ، أفكارا تقوم على العنصرية والاستلاب وتأكيد الأنا ونفي الآخر... وكثيرا ما انتهى تنفيذها إلى القيام بممارسات لا أخلاقة. فقد سجل التاريخ أسماء لعظماء صنعوا المآسات للشعوب وجسدوا بمواقفهم كل مفردات القمع والإهانة والإذلال والجهل في الواقع.

فهؤلاء العظماء والقادة السياسيون يمثلون في نظر ابن باجة - وقد كثر أمثالهم في زمانه - نماذج لصورة الإنسان السلبي الناقص في تفكيره "الهيولاني" وسلوكه البهيمي الذي أساء بمجتمعه صنعا. ولذلك وقف ابن باجة منهم موقف الرفض والمعارضة والثورة على كل المستويات، وأسس على أنقاض ذلك لنموذج الإنسان المتوحد، ليكون قائدا سياسيا مثاليا يرتقي في عمق حكمته النظرية وسمو أخلاقه الفاضلة إلى مستوى الرمز (القدوة) الذي يخلق في نفسية الآخر/الجماعة القابلية للطاعة والانقياد المؤسس على المحبة والحرية لا على الإكراه والقسر.

فهذا المتوحد "الرمز" هو إنسان إلهي، أفكاره "صادقة"، أخلاقه فاضلة، وسائله التغييرية والإصلاحية شريفة. ولكي يتحول هذا الإنسان المتوحد إلى قائد رمز، يجب عليه أن يلتزم بجملة من الواجبات، حددها ابن باجة بقوله: **"والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني، ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا.**

---

(1) Ali Shariati: Même Réf- Même Page.

(2) احمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ" دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. 1994. ص: 64.

ولذلك يكون المتوحد واجبا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة"[1].

بهذه الخصوصية الوجودية الفكرية والروحية والأخلاقية التي يتمتع بها المتوحد، يتمكن من تأسيس مدينة كاملة يعيش فيها الجميع في محبة وسلام، تخلو أجسامهم من الأمراض وعلاقاتهم من التشاكس، ويصنع تاريخا مشرقا، يحقق للإنسان أهدافه وغاياته، وتدفع صيرورته بالمدينة نحو تطورها وكمالها.

فمتوحد ابن باجة، كقائد سياسي وتاريخي، ترتقي خصاله إلى مستوى خصال النبي، ولا يختلفان، بالتالي، إلا في طريقة الإدراك والاتصال بالعقل الفعال والمعجزة. "فالفلاسفة والأنبياء وحدهم يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال، الفلاسفة بطريق الصعود عبر الصور الروحانية والأنبياء بطريق الهبوط عبر الوحي"[2].

فالقائد السياسي لا يتمكن من قيادة الجماعة و تحريك التاريخ، إلا إذا تحول إلى رمز. إنطلاقا مما للرمز من دلالة سيكولوجية من حيث درجة التأثير في الأتباع، ودلالة أخلاقية من حيث الاقتداء بشخصيته والتحلي بخصاله. وحرص ابن باجة على تحويل متوحده إلى رمز هو الذي جعله يفكر في الاتصال والتعالي وتحديد الأدوات و الوسائل التي تمكنه من تحقيق ذلك، ولذلك نراه يبالغ في ترديد مقولات: "الكمال"، "الصعود"، "الترقي"، "الخلود"، "السعادة"، "الصدق"... إلى درجة التكرار الممل الذي يجعل القارئ يعزف عن قراءة نصوصه. والنتيجة التي توصل إليها من خلال انشغاله الفلسفي بترقي الإنسان، هي أنه لا يحقق الكمال الوجودي والمعرفي إلا المتوحد. ولذلك يكون مقامه أعلى، والجمهور ينظرون إليه من موقعهم الأدنى، ومن منطلق قصورهم عن التسامي، فيقرءون في مقامه ذاك كل معاني الرمز، فيكبر في عيونهم ويعظم في نفوسهم، فيتحركون للالتفاف حوله. هذا على المستوى النظري الطوباوي. لكن ما يثير التناقض على المستوى العملي الواقعي، هو أن الجماعة لم تعترف بالمتوحد الرمز، ولم تفهم مقاصده بوضوح، وهي لم ترغب في وجوده أصلا، وذلك لمناهضته لقيمها السفلى التي تربت عليها، والتي ترفض الإقلاع عنها. والتاريخ البشري حافل بالأمثلة التي

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص: 80.

(2) معن زيادة: "الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة" دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 1985، ص: 38.

تعبر عن التصادم بين الجماعة والقائد الفرد، بدءا بالرسل والرسالات السماوية، وانتهاء بالحركات الثورية الإصلاحية التي قادها ساسة ومفكرون. والمتوحد، إيمانا منه بصعوبة تقبل الجماعة لأفكاره وعدم جدوى الصراع المباشر والمواجهة المكشوفة مع منطق تفكيرها ونمط سلوكها، فضّل الانسحاب واللجوء إلى التوحد ليثور على مستوى الفكر، ومن ثمة يلجأ إلى أسلوب تربوي ليوسع من دائرة المتوحدين أمثاله عن طريق التواصل المعرفي والثقافي، فيكوّن جماعة نموذجية صادقة في تفكيرها فاضلة في تصرفاتها. وبذلك يكون المتوحد فردا أو جماعة كما قال ابن باجة: "وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة"[1]. وبناء على ذلك يكون منطق التفكير واحد والرؤية السياسية والتاريخية واحدة والمصير واحد، فيتحرك المتوحدون انطلاقا من هذه الوحدة المتنوعة الأبعاد، فيجتثون المدينة الناقصة ويحطمون قيمها، ليحولوها إلى مدينة كاملة، ويغيرون وجه التاريخ، ويوجهون مساره باتجاه أهدافهم الإنسانية السامية.

فجماعة المتوحدين تذكرنا تاريخيا بجماعة "الصحابة". فالرسول(ص) قد كان متوحدا ـ بالمعنى الفلسفي لفكرة "التوحد عند ابن باجة ـ في ذاته داخل جماعة قريش، أي لم تكن عزلته تامة عن المجتمع بالمعنى الصوفي للكلمة، وحينما تلقى الأمر السماوي بمهمة رسالية دعوية تتضمن رؤية تغييرية شاملة للإنسان والمجتمع والتاريخ والمستقبل، أدرك على الفور جسامة هذه المهمة وصعوبة أدائها نظرا للتعارض والتضاد بين منطق هذه الرؤية الدينية الجديدة ومنطق الرؤية الجاهلية السائدة؛ منطق المتوحد الصادق ومنطق الجماعة الكاذب. وتجاوزا لهذه الصعوبة لجأ إلى استراتيجية تربوية سياسية، تمثلت في تكوين جماعة الدعوة إلى الرسالة الجديدة، وهم الصحابة أو المتوحدون بتعبير ابن باجة. وبمجرد أن توسعت دائرة الجماعة وقويت شوكتها مع مرور الزمن، جاء الإعلان للجهر بالدعوة والجهاد لإسقاط مدينة الشرك (المدينة الناقصة) وإقامة مدينة التوحيد (المدينة الكاملة) بتعبير ابن باجة أيضا، ووضع نهاية للتاريخ الجاهلي واستئناف البداية للتاريخ الإسلامي.

فهناك تطابق بين الصورة والتصور الديني للتغيير الاجتماعي والتاريخي، والصورة والتصور الفلسفي لذلك، عند ابن باجة. وما يبرر ذلك هو استشهاداته المتكررة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة في كتابه "تدبير المتوحد" في سياق عرضه للدور السياسي والأخلاقي

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص: 13.

والتاريخي للمتوحد في المجتمع[1]. وإن كانت المدينة الناقصة التي وجه إليها نقدا شديدا ليست هي مدينة الشرك التي حاربها الرسول(ص)، إلا أن نمط التفكير وطبيعة السلوك يكاد يكون واحدا في كلتا المدينتين، وإن كانت المدينة الناقصة المقيمون فيها مسلمون، فقد يمارسون عادات وطقوس جاهلية، وكثيرا ما أدان ابن باجة بعض تصرفات الجمهور التي تصب في هذا الاتجاه ووصفها بالبهيمية وأقدح العبارات، وأعاز ذلك التدني إلى المستوى الجاهلي، إلى عدم رغبتهم في التسامي الروحي والخلقي والفكري وفي هذا المعنى يقول: "من شأن هؤلاء أن لا يبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصور الروحانية أصلا، ومتى عرضت عليه لم يعرج عليها ولا اشتاق إليها، فسواء عذله وتركه. ومثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث"[2]. ويرجع ابن باجة تخلف المجتمعات وانقراض الدول إلى سيطرة هذا الصنف من الناس وسيادة منطق تفكيرهم في المجتمع. إذ يقول: "وعلى أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول في الأكثر"[3].

أما "المدينة الكاملة" التي نظّر لها، و هيأ المتوحد معرفيا وسياسيا لإقامتها، تشبه مدينة التوحيد (أمة التوحيد)، لأنه لا يعيش فيها إلا المتوحدون، ولا تسودها إلا الفضيلة، وهدفهم النهائي الاتحاد بالعقل الفعال لمعرفة الله الواحد الذين توحدوا لأجل معرفته على حقيقته.

والقطيعة التي أحدثها الرسول(ص) مع التاريخ والزمن الجاهلي، والتأسيس لتاريخ وزمن إسلامي، انطلاقا من الرؤية الإسلامية للتاريخ، لا تختلف عن القطيعة التي أحدثها ابن باجة مع تاريخ العامة المؤسس على وعي زائف (هيولاني) أنتج التقليد والتكرار والفوضى والحروب... والتأسيس لتاريخ المتوحدين (التاريج الفلسفي) المؤسس على وعي عقلاني صحيح وصادق (الصور الروحانية العامة).

إن ما يعطي لهذه المقاربة و التقارب بين التصور الإسلامي والتصور الفلسفي للسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة هو المرجعية الدينية ـ فضلا عن المرجعية الفلسفية اليونانية ـ التي ظلت مؤثرة في تفكيره وحاضرة في فكره وكتاباته من خلال إحالاته المستمرة والمتكررة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، وكتابه تدبير المتوحد شاهد على ذلك.

---

(1) ابن باجة: المصدر نفسه، ص 40 ـ 44 ـ 46 ـ 49.

(2) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص: 40.

(3) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 41.

يستفاد مما سبق أن الإنسان المتوحد أسس وعيا تاريخيا بغرض ممارسة وجوده الفعلي (التاريخي) كما تصوره، وفقا لوعيه ذاك. ولكي يحقق وعيه التاريخي ويجسده بشكل كامل، فكر في نوع المدينة التي يتسع فضاؤها ويتقبل نظامها السياسي هذه الرؤية الخاصة للتاريخ.

فانطلاق حركة التاريخ بالتصور الذي يحدده المتوحد، يتطلب قيام المدينة الكاملة. وبما أنه لا يتحقق إلا بوجودها وفيها، فإن هذه الأخيرة لم تتحقق على أرض الواقع بعد، هي الحدث السياسي الذي يخطط له المتوحد وينتظر تحقيقه، فهي مشروع مستقبل، وهو ما يعني أن التاريخ عند ابن باجة ينطوي على بعد مستقبلي في مفهومه وطبيعة حركته، وغايته. فهو مرهون بمدى قدرة المتوحد على وعي المستقبل وتصوره. وهذا هو مضمون المبحث الموالي.

المبحث الثاني

في طبيعة حركة التاريخ وأفقه عند بن باجة

1- التاريخ ووعي المستقبل:

إننا نرى في مفهوم "الإنسان الإلهي" ومفهوم "المدينة الكاملة" الذين تدور حولهما فلسفة ابن باجة بعامة أرضية نظرية لانبثاق التصور الفلسفي للتاريخ والكشف عن طبيعة حركته وغايته.

فإذا فحصنا مفهومي "الإنسان" و"المدينة" في فلسفة ابن باجة، فإننا نجد أنهما يخضعان إلى حركة وتدرج صاعد من الحايث والأدنى إلى المفارق والأعلى. ويتجلى ذلك بوضوح - كما مر معنا في الفصل الثاني - في ارتقاء الإنسان من المستوى الجسماني/ المادي، مرورا بالمستوى الإنساني الواعي وصولا إلى المستوى الميتافيزيقي، حيث يصير كائنا إلهيا. وفي هذا يقول ابن باجة: "**فنقول: كل جسم كائن فاسد، فلصورته ثلاث مراتب في الوجود، أولها الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية وهي النوع، والثانية الصورة الروحانية الخاصة والثالثة الصورة الجسمانية**"[1]. كذلك الأمر بالنسبة للمدينة: فهي تنتقل من مستوى كونها مدينة ناقصة، فاسدة، تعيسة، إلى مستوى كونها مدينة كاملة، فاضلة، سعيدة. فهذا التدرج والترقي على المستويين الذاتي والموضوعي (المدني) يكشف بوضوح عن حضور وفاعلية مبدأ "الصيرورة" التي تكشف بدورها عن حضور فكرة "التاريخ". وهذا ما يؤكد أيضا العلاقة الجدلية بين المتوحد والمدينة، فطبعه الفلسفي والمدني متجانس مع طبيعتها، وهو ما يفيد أن المتوحد لا يرقى إلى الكمال إلا في مدينته الكاملة. والمدينة الكاملة لا يتحقق كمالها إلا بدور المتوحد تجاهها. وفي هذا السياق يقول ابن باجة: "فإن من حصل له الكمال الإنساني، فإن هذا الكمال المدني المحسوس هو كمال للإنسان بما هو جسم متغذ حساس متخيل ناطق النطق الذي يعم الجميع حتى يدخل تحت هذا الحد جميع من يخدم المدينة ويسوسها، ويعرف قوته الناطقة في استنباط الخيرات المدنية بحسب مرتبته، كان خادما أو مخدوما أوالمتولي السياسة. ثم يضيف قائلا في نفس السياق: "والتدبير المدني معونة عظيمة في وجود عقل الإنسان، ولا سيما المدينة الفاضلة"[2].

---

(1) ابن باجة: المصدر السابق، ص: 33.

(2) جمال الدين العلوي: "رسائل فلسفية لابن باجة"، مصدر سابق، ص: 198 ـ 199.

فبين رفض الحايث الأدنى والشوق إلى المفارق الأعلى، يتوسط الإنسان هذين الحدين، ليكون وسطاً. وبهذه الوسطية فهو إمكانية؛ إمكانية الانفصال عن الحايث (الإنسان البهيمي = المدينة الناقصة)، والاتصال بالمفارق (الإنسان الإلهي = المدينة الكاملة). هذه الوسطية غير موجودة عند هيجل، لأنه و بالاستناد إلى مبدأ التناقض، فإن النقص يتضمن في داخله الكمال، وبالتالي، لا يمثلان طرفين متقابلين.

فمن موقع الإمكانية التي تخلق في داخل الإنسان هاجس التطور والاتصال والكمال، ينبثق في نظرنا التصور الفلسفي للتاريخ وتتحدد طبيعته المفهومية والحركية عند ابن باجة. فالمتوحد حينما يرفض المحايث في دونيته و نقصه وحيوانيته (لأنه يفقده إنسانيته)، فمعنى ذلك، أنه يرفض التاريخ كما شكلته المحايثة؛ كما ارتبط بالطبيعة، يرفض التاريخ في ماضويته. وهو ـ أي المتوحد ـ حينما يتوق وينزع إلى المفارق في سموه وكماله، إنما يريد أن يجعل مسار التاريخ عقليا، وذلك استنادا إلى أمرين أساسيين هما: الأرضية المعرفية التي بني عليها مفهوم التاريخ، وهي الصور الروحانية العامة من حيث هي معقولات كلية خالصة. والغاية التي ينتهي إليها، وهي بدورها غاية عقلية. يوضح مونك (Munk) طبيعة مسار التاريخ عند ابن باجة من خلال تأكيده على ثنائية المبدأ والغاية العقليين إذ يقول: **إن الغاية التي يجب على المتوحد أن يتجه نحوها لا علاقة لها بالهيولى إطلاقا. ولذلك فإن المتوحد إنما يسعى إلى الغاية الحقيقية، حيث تزول العلاقات التي أشرنا إليها قبل ذلك زوالا نهائيا. فهذه الصورة في الحقيقة مجردة من الهيولانية كليا. لأن المتوحد يدرك الصورة بذاتها، وليس بتجريدها عن هيولاها. فوجودها ذاتي رغم كونها جرّدت عن هيولاها**[1].

إن التأسيس العقلي للتاريخ على مستوى المفهوم والاتجاه والغاية، إنما يفتح أمام الإنسان الآفاق، فيتطلع إلى ما سيحدث لا إلى ما حدث، فيجعل حركته خطية تقدمية لا تكرارية دورانية. وبهذا المعنى فإن التاريخ عند ابن باجة ينطوي على بعد مستقبلي. وفي هذا يقول **وقد يكون صنف آخر[من الأحداث] لم يمر بالحس المشترك شخصه ولا اسمه ولا ما يدل عليه، وقد يكون من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة، لا سيما في الأمور المستقبلة التي هي بالقوة**[2]. وفي نفس السياق

---

(1) S- Munk: «Mélanges de philosophie Juive et Arabe» Libraire Philosophique Vrin. Paris II. Nouvelle édition. 1955.p 406.

(2) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص: 25.

يقول أيضا: "وبالعقل يعلم الإنسان العلوم المنزلة عليه من الله عز وجل ذوات معقولة، وجزئيات من الحوادث الحادثة في المستقبل"[1].

إن ربط التاريخ بالمستقبل يبرز القيمة الفعلية للوعي به. فالوعي لا تتحدد ماهيته وقيمته إلا في تعلقه بالمستقبل من منطلق وظيفته الإبداعية التجديدية. فالتصور المستقبلي للتاريخ ينطوي على التجاوز والارتقاء ـ الذي هو نتيجة لمبدأ الصيرورة ـ من الواقع بثقله وعوائقه إلى الآفاق المفتوحة الواسعة لتحقيق الأفضل، حيث تكشف الإمكانية الإنسانية عن نفسها. ومن هنا نفهم لماذا أراد ابن باجة أن يخلص التاريخ من بعده الماضي. فالتاريخ بالنسبة إليه ليس عودة إلى الماضي، وإن كانت له علاقة به، فلا يستمد منه ماهيته، بل يجد كامل معناه ووظيفته في ارتباطه بالمستقبل.

إن المستقبل كوعاء فارغ، يقع في الحلقة الأخيرة من السلسلة الزمنية، يختلف عن الماضي والحاضر كإطارين زمانيين معبّأين بالأحداث والوقائع. ولهذا فهو أفق مفتوح للإضافة والإبداع والتجديد، وفسح المجال أمام كل الممكنات الإنسانية للتحقق، هذه الممكنات التي لا تعني سوى التحرر وممارسة الحرية عمليا. والمستقبل بهذا المعني هو الحاضر الذي سوف يحضر في صورة أفضل.

غير أنه ليس للمستقبل مفهوما واحدا أوحدا، بل تتعدد مفاهيمه بتعدد المضامين التي يحتويها كإطار فارغ، وبتعدد المرجعيات وتباين طبيعتها. فهناك ثلاث سلطات معرفية تؤسس للوعي بالمستقبل وتهيمن عليه، بغية تأمين الوجود الأنساني وتحقيقه وممارسته على أفضل حال ممكن. إذ التفكير في المستقبل ينم عن رغبة سيكولوجية لدى الإنسان، تدعوه إلى التلهف بشدة لمعرفة الحال التي سوف يكون عليها في غده.

وقد كانت المعرفة المؤسسة لهكذا وعي، في البداية، مبنية على أساس أسطوري ولاهوتي، فقد أطلعتنا القصص والروايات التاريخية عن الدور الذي لعبه الكهنة والعارفون والمنجمون ورجال الدين في إنتاج معرفة بالمستقبل. وقد تحولت هذه السلطة المعرفية مع الزمن إلى سلطة سياسية، بحيث إن الملوك لم يستغنوا عن استشارتهم في اتخاذ قراراتهم، كما فعل الملك نمروذ، مثلا، مع كهنته في مواجهته لنبي إبراهيم (ع) وفرعون لمواجهة النبي موسى(ع). وكمحاولات الكشف عن نتائج معركة قادمة قبل وقوعها (كما حدث مع الخليفة الإسلامي المعتصم في فتح عمورية)، أو معرفة القوى والأشخاص الذين يتآمرون على الحاكم (كما جرى مع بعض حكام الإمبراطورية

[1] جمال الدين العلوي: المصدر السابق، ص: 179.

الرومانية)، أو التحذير من إقدام السلطة السياسية على عمل شيء ما قد يؤدي إلى كوارث وأهوال تسببها القوى الغيبية (كما هي حال وصايا الكهان في مصر الفرعونية)[1] وأن مصدر هذه السلطة المعرفية والسياسية التي ينفرد بها الكهنة ورجال الدين مرده إلى الاعتقاد القائل إن: هؤلاء هم الأكثر تماسا مع القوى الغيبية التي تتحكم في الأقدار، وبالتالي، كانوا هم الأكثر صلاحية لأداء قراءة المستقبل[2].

وهناك ثانيا، معرفة علمية مؤسسة للوعي بالمستقبل، نشأت وتبلورت نتيجة تطور الإنسان وتطور معارفه التجريبية، والتراجع الحاد للقوى الغيبية، وأنماط التفكير الأسطوري واللاهوتي أمام الثورة العلمية والتكنولوجية، فبدا الوعي بالمستقبل بناء على التوجه المعرفي وعيا علميا مبنيا على خطط ومخططات مدروسة بدقة وإحكام، فتتحقق التنبؤات وفق الخطة المعدة والتقديرات المحددة سلفا.

وهناك أخيرا معرفة فلسفية بالمستقبل، تتخذ من العقل مصدرا في التأسيس للوعي بالمستقبل وتحقيق المشاريع المستقبلية. وابن باجة من منطلق نظريته حول العقل، وإيمانه الشديد به وثقته المطلقة فيه، يرى فيه السند الوحيد لبناء معرفة نظرية ينبثق عنها الوعي بالمستقبل الذي يعكس ويجسد حقيقة الوعي التاريخي وطبيعته. وما يبرر شرعية التأسيس العقلي للوعي بالمستقبل ومصداقيته المعرفية هو أن المستقبل لم يأت بعد، ومن ثمة فالحل الوحيد للقبض عليه والتّماس معه هو تصوره عقليا؛ إذ يستحيل العيش فيه واقعيا وهو لم يحن بعد. وبما أنه وعاء زمني فارغ، فإن العقل هو الذي يعبئه بالمحتوى المعرفي والمعنى الذي يختاره له. والعقل بهذا التدخل المباشر، ودون وصاية أو إملاء من خارج، لا يعني سوى حضور السلطة الذاتية للإنسان التي تؤكد حريته في اختيار مستقبله. وبهذه الكيفية يكون الإنسان صانع تاريخه.

ومتوحد ابن باجة وبحكم مؤهلاته العقلية و قدراته على الاتصال بالعقل الفعال الذي يمكّنه من بلوغ "العلم الأقصى"، يستطيع أن يطلع على تفاصيل الأحداث ويدرك جزئياتها في الماضي والحاضر ويتنبأ بحدوثها في المستقبل. وبمعرفته بمعطيات الحاضر ووقائع الماضي يستطيع تجاوز التاريخ في ارتباطه بهما، وتجديد النظرة إليه من خلال ربطه بالمستقبل. وحول هذه الخصوصية

---

(1) وليد عبد الحي. "الدراسات المستقبلية". شركة الشهاب. الجزائر. ط1. 1991. ص: 8.

(2) وليد عبد الحي: المرجع نفسه، ص:8.

المعرفية التي يتميز بها المتوحد، والمنة الإلهية التي يحظ بها، والتي تعكس النظرة المستقبلية للتاريخ، يقول ابن باجة: "وبالعقل يعلم الإنسان العلوم المنزلة عليه من الله عز وجل ذوات معقولة، وجزئيات من الحوادث الحادثة في المستقبل، وفي الحال، وفيما مضى، فيما لم يشاهد بالعيان"[1].

لماذا ربط ابن باجة الوعي التاريخي بالمستقبل؟

إن ربط التاريخ بالمستقبل يحوله إلى وعاء يحتضن التغيير. بمعنى أن التوجه إلى المستقبل، هو الإمكانية الوحيدة للتغيير الإيجابي الذي ينشده المتوحد. ولهذا رفض ابن باجة ربط التاريخ بالماضي، لأنه يعيق "الإمكانية"، وأن ما فات قد مات وإحياؤه مستحيل، والمستحيل يتعارض مع الممكن.

إن رفض وصل التاريخ بالحايث و الماضي، هو فصل له عن الموت والذكرى، لأن الماضي بالنسبة للحاضر هو زمن الأموات والذكريات. وأية فاعلية لتاريخ لا يحتفظ من الأحداث إلا بالذكريات، ومن الأشخاص العظماء إلا بالأموات؟ وأن فصل التاريخ عن المستقبل وربطه بالماضي يكشف عن زيف وبطلان الأرضية المعرفية التي ينطلق منها فكر الجماعة. وأن ربطه به ـ أي المستقبل ـ والاتجاه به نحو المفارق يعطيه معنى الحياة. والمتوحد يوجه حركة التاريخ صوب هذا الاتجاه من موقع الإمكانية التي تحفزه على ذلك، وتجعل إرادته قوة دافعة. والإنسان باعتباره "إمكانية"، فإن الإمكانية لا تأخذ معناها إلا في إطار ما هو ممكن. والممكن هو ممكن الحدوث مستقبلا. وبذلك تصبح وقائع التاريخ ليست هي تلك التي حدثت في الماضي، وإنما هي تلك التي تحدث في المستقبل. وبهذا يأخذ مفهوم الصيرورة، كمبدأ تخضع له حركة التاريخ، معناه الصحيح والأصيل، فيفيد ما تصير إليه الوقائع والأحداث مستقبلا. وهي بهذا تعني المصير أو النهاية. وبما أن الرؤية إلى المستقبل تنطوي على رغبة سيكولوجية في تحقيق الكمال(السعادة)، فإن حركة التاريخ تتجه نحو هذا الكمال. وبتحقيق الكمال يحقق التاريخ ذاته، أي أن التصور التاريخي يصير حقيقة تاريخية، وليس مجرد حدث تاريخي. "فكل ما يتحرك حركة طبيعية، إنما يتحرك نحو كماله ونحو تحقيق ذاته بدافع صورته"[2]. وبهذا تتجاوز الصيرورة مفهومها القديم الذي يعني تتابع الأحداث وتسلسلها وتغيرها.

---

(1) جمال الدين العلوي: "رسائل فلسفية لابن باجة"، مصدر سابق، ص: 179 ـ 180.

(2) ابن باجة: "شروحات السماع الطبيعي". نقلا عن د. معن زيادة . المرجع السابق. ص: 65.

بهذه النظرة إلى التاريخ، وبهذا الاتجاه الجديد له، يجعل الإنسان التاريخ أمامه لا وراءه، وبهذا التموقع يتمكن من قيادته وتوجيهه، أي يصير التاريخ موجَّه لا موجِّه. إن هذا الفهم المستقبلي للتاريخ هو مبدأ تحرري، ينتج عنه تحكم الإنسان في مصيره، بحيث لا يخضع خضوعا كليا للحتمية الاجتماعية وسلطان الماضي.

إنه إذا كان التاريخ ينتهي إلى غاية، ويحكم صيرورته مصير يحدده الإنسان بنفسه، فإن المصير هو النهاية المرتسمة في أفق المستقبل؛ هو ما سيؤول إليه الإنسان، هو في نظر ابن باجة السعادة. والإنسان لا يحققها إلا من موقع كونه صانع تاريخه. فالتاريخ يتقدم في حركته صعودا نحو هذه الغاية والصعود والارتقاء يتم عبر الصور الروحانية التي هي الدافع لهذا الارتقاء تماما كما أن الثقل هو الدافع إلى الهبوط في الجسام الطبيعية غير الحية[1].

من هذا المنطلق يمكننا القول إن التاريخ هو الإنسان، في حركته الواعية المتطورة باستمرار. بمعنى أن الإنسان يصنع تاريخه ويعيشه في داخله، ثم يجسده في خارجه. فتصبح أحداث التاريخ هي تلك التي ترتبط بالإرادة والحرية والإمكان، لا تلك التي تخضع للضرورة. فكل ما يسلّط على الإنسان من وقائع ونازلات لا يدخل في نطاق التاريخ، وإنما يندرج في إطار القدر والطبيعة. فالتاريخ هو ما يصنعه الإنسان فقط، انطلاقا من فهمه لسننه والتزامه بها. ولهذا فالحيوان لا تاريخ له بسبب فقدانه لخاصية الوعي. ومن ثمة، فإن تطور المجتمعات وتخلفها مرتبط بطبيعة ومستوى وعي أفرادها.

بهذا الفهم المستقبلي للتاريخ الذي هو إلغاء وتجاوز له في ماضويته، تتجلى علاقة "الإنسان الإمكانية" بالزمان في لحظته الآتية؛ لحظة الانتظار الذي يعني على حد قول أحد المفكرين "الانفتاح المطمئن على المستقبل الموعود". ومنطق الانتظار هذا عند ابن باجة يحّول التشاؤم إلى تفاؤل وتطلع و تجاوز للعوائق الاجتماعية والسياسية السائدة.

إن شد التاريخ إلى المستقبل والوعي بحقيقته والاهتمام به من هذا المنظور ينطوي على بعد سيكولوجي. وهذا البعد في أنماط التفكير الأسطوري واللاهوتي يتمثل في الخوف من الغد، وبذلك يشكل حافزا أقوى لإثارة قراءة المستقبل للاحتياط مسبقا، لتجنب المخاطر التي تهدد أمن وحياة الإنسان، ومن ثمة فهو يمارس طقوسا وشعائر، ويسجل أحداثا، بناء على النتيجة التي تسفر عنها

---

(1) دمعن زيادة: المرجع السابق، ص: 113.

قراءة المستقبل. فهناك علاقة بين حدة العامل السيكولوجي من جهة، وقوة الوجدان الديني من جهة أخرى.

أما عند ابن باجة ـ وتمشيا مع النظرة الإسلامية للمستقبل ـ فإن البعد السيكولوجي يتمثل في الرغبة في "الخلود" والبقاء الدائم الذي هو عين السعادة. فالنظرة إلى المستقبل من هذا المنظور السيكولوجي الباجي ـ كما بدا لنا ذلك ـ هي الاطمئنان على الغد، وليس الخوف منه، والتفاؤل بالمستقبل، وليس التشاؤم منه.

فالنظرة المستقبلية للتاريخ عند ابن باجة متميزة عن الرؤية المستقبلية في المنظومات المعرفية الأخرى من حيث ربطها بالخلود؟

التاريخ والخلود:

إن المستقبل عند ابن باجة لا يتحدد بلحظة زمنية آتية محدودة ومرحلة معينة قادمة، بل يتحدد بأفق ميتافيزيقي، أي بالخلود. فالخلود هو أساس النظرة المستقبلية للتاريخ من منطلق أن "الإنسان مستقبله الإنسان والإنسانية أفق" كما يقول أرسطو. وإذا كان الإنسان كذلك، فإنه في وجوده الحالي المرتبط بالزمن، يكون ناقصا، ولذلك يتحرك لاستكمال وجوده ليصير في المستقبل، عند ذاك الأفق كاملا. ومن هنا يظهر أن الإنسان كائن مستقبلي بطبيعته، حيث يربط وجوده ومسيرته التاريخية ومصيره بهدف محدد يسعى إليه ويخطط من أجل تحقيقه. وليس هناك هدف أسمى من الخلود يتطلع إليه الإنسان. فالإنسان بحكم طبيعته البشرية "الفانية" ومن منطلق رغبته الملحة في الخلود ينزع إلى عدم الاستغراق في الزمن الحاضر، بل يحاول أن يتجاوزه إلى ما هو باق ودائم، لأن الارتباط براهنية الزمن في محدوديته والعيش في اللحظة فحسب "علامة على التراخي والتقاعس وقصر النظر، كما تعد دليلا على أن صاحبها يعيش على المستوى الحيواني الذي لا يتجاوز الاستمتاع باللحظة الحاضرة... ومعنى هذا أنه يعيش لحظة حيوانية من دون العلو فوق الوجود في الزمن الحاضر"[1].

ومن ثمة فإن التجاوز الذي يمارسه الإنسان المتوحد على المستوى المفهومي الابستيمولوجي للتاريخ ينقله من الزمان في لحظته المؤقتة (الماضية/ الحاضرة) إلى الانخراط في

(1) عطيات أبو السعود: "الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل"، مجلة: "عالم الفكر"، مرجع سابق، ص: 98.

اللحظة الدائمة في المستقبل، أملا في تجسيد رغبة الخلود لديه. هذا ما يجعل الاتجاه نحو المستقبل يهيمن على الوعي التاريخي، ويخرجه من الزمن ويربطه بـ"الأبد"(الخلود). وبذلك يتحول التاريخ من كونه سلسلة من الأحداث المتلاحقة إلى كونه حقيقة ثابتة، يكون الزمن عندها وحدة كلية غير قابلة للقسمة والانشطار، ولا يعني ذلك سوى الخلود، فيمتلك التاريخ خاصية السكون، ويفقد خصائص الحركة والتغير والتحول... وتأكيدا لهذا المعنى يقول ابن باجة موضحا: "فالآن الذي يموت فيه شخص ما ليس جزءا من الماضي، ولا هو متضمن في المستقبل، وإلا لكان الشخص قد مات قبل موته الحقيقي أو بعده... فليس في الآن حركة، ولا في السكون حركة. ذلك أن السكون والحركة يستلزمان زمانا، والآن ليس زمانا، بل هو حد الزمان أو طرفه الذي يصل فترتين من الزمان دون أن يشكل جزءا منهما". وفي نفس السياق يضيف قائلا "... وعليه يصبح من المستحيل تصور أية بداية أو نهاية لأي من الزمان أو المكان أو الحركة"[1].

وإذا انطلقنا من مقولة أن "التاريخ هو الإنسان"، فإنه من منظور الرؤية المستقبلية له في علاقتها بالخلود، يعكس ويجسد مراتب الوجود الإنساني، وتماهي كل مرحلة في المرحلة التي تليها، وصولا إلى المرحلة النهائية التي تلغي كل تراتب، أي المرحلة الميتافيزيقية؛ مرحلة الكمال الإنساني/ التاريخي. وهذه المراحل الوجودية التراتبية ثلاث هي: المرحلة الطبيعية، المرحلة الإنسانية والمرحلة الميتافيزيقية. وإذا اعتبرنا مراتب الوجود الثلاثة، خطوات حقيقية لمظهر الواحدية، فالطبيعية تسبق الإنسانية وتندمج فيها، والإنسانية تسبق الميتافيزيقية أوالعقلانية وتندمج فيها"[2].

نفهم من هذا التراتب والتماهي الوجودي على المستوى الإنساني/ التاريخي، أن الخلود لا يلغي الحركة والصيرورة، بل هو نتيجة لها من حيث هو الغاية التي يرتبط بأفقها وعي الإنسان ومن ثم حركة التاريخ. كما نفهم كذلك النظرة التقدمية لهذه الحركة. ونستنتج من ذلك أيضا أن للصيرورة التاريخية نهاية، والخلود يجعلها نهاية مفتوحة. وأن التاريخ في المرحلة الطبيعية والمرحلة الإنسانية هو "الحدث"، وفي المرحلة الميتافيزيقية هو "الحقيقة". وفي أفق هذه المرحلة تنتفي الصيرورة، لأنه ليس هناك ما يدعو للتغير والحركة. فالصيرورة ترتبط بالمؤقت والزمني، ودورها ينتهي بمجرد أن ترفد التاريخ وتنقله من فضاء الزمن إلى أفق الأبد، وغيابها من التاريخ في هذا الأفق لا يفقد

---

(1) ابن باجة: "شروحات السماع الطبيعي". نقلا عن د. معن زيادة. نفس المرجع السابق. ص: 83، 84.

(2) معن زيادة: المرجع نفسه. ص: 41.

التاريخ ماهيته، بل يمنحه هوية جديدة. فيصبح التاريخ هو عين تصوره لا تجليه؛ هو الحقيقة لا ظلها.

بهذه النظرة المستقبلية للتاريخ في علاقتها بالخلود عند ابن باجة، "لا يكون التاريخ مجرد تاريخ للأحداث الماضية، وإنما يكون تاريخا للحقائق الإنسانية والقيم الإنسانية الباقية أو التي لها صفة الدوام"[1]. والإنسان ينظم حركته ويرتب أفعاله ومواقفه وفق هذه القيم الأبدية أو اللازمنية الخالدة، ليتحول من مجرد كونه كائنا تاريخيا إلى واحد من "الموجودات المفارقة". أي يصير قيمة في ذاته، ويتحول التاريخ (المتغير) إلى حقيقة (ثابتة). بمعنى أن هناك مسافة شاسعة بين الإنسان من موقع المحايثة المؤقت وأفق القيم الأبدية المتعالية عليه؛ بين الواقع والحقيقة. والإنسان من هذا الموقع الأدنى، حيث التاريخ مجرد أحداث ووقائع متغيرة وزائلة، لا ينتمي فعليا لهذا العالم الأبدي القيم والحقائق، وإنما يتصوره في وعيه ويشارك فيه بالتطلع إليه، والكفاح من أجل الوصول إليه، وتحقيق قيمه الأخلاقية والدينية والسياسية. وإذا حقق ذلك، خلّص التاريخ من كل علاقة بالزمن والمحايثة، وبالتالي تصبح له علاقة بالأبد والمفارقة.

بهذا المفهوم المستقبلي للتاريخ عند ابن باجة، تصبح حركته تقدمية. وبفكرة الخلود التي جعلها خاصية جوهرية لمفهوم المستقبل، تصبح هذه الحركة التقدمية للتاريخ مفتوحة على المطلق، بحيث تجعل الإنسان يقترب شيئا فشيئا من تحقيق النموذج الأمثل للحياة الأخلاقية/ الاجتماعية التي يحاذي بها الكمال الإلهي. كما أن تجاوز النظرة الدورية للتاريخ التي تجعل منه تركيبا للماضي واستمرارا له، وإعطائه اتجاها خطيا تقدميا يمكّن الإنسان من تجاوز الحيوانية وبلوغ أرقى مراتب كماله الإنساني، ويخلص الدولة من مظاهر السقوط والتخلف.

بالنسبة لابن باجة، بمقدار ما يتحرر العقل من التأثيرات الحسية، ويتجاوز الصور الهيولانية وترتقي إمكانياته المعرفية إلى إدراك الصور الروحانية العامة، يحصل تقدم على المستوى الوجودي الذاتي للإنسان وعلى المسار الاجتماعي الموضوعي للمدينة.

---

(1) عطيات أبو السعود: المرجع السابق، ص: 98.

الميتافيزيقا كأفق الحركة التقدمية للتاريخ:

إن فكرة "التقدم" عند ابن باجة تقوم على أساس مفهومي، يتمثل في ربطه بالخلود، فيكون ذا بعد ميتافيزيقي. وأساس قيمي، بمعنى أن الإنسان المتوحد يحدد من خلال تدبيره مجموعة من القيم الوجودية والمعرفية والخلقية، فيتحرك بمقتضاها ومن أجل تحقيقها وتمثلها في شخصه. واستنادا إلى هذين الأساسين، فإن الإنسان يستوعب التاريخ ويستغرقه وليس العكس، ثم يتجاوزه، أي ينخرط في الزمني ليربطه بالأبدي. وبهذا التجاوز ينفصل التاريخ عن الصيرورة والتغير ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقا ـ ويرتبط بالديمومة والثبات.

لكن ألا يعتبر تجريد التاريخ من عنصر الزمان وإعطائه صفة "الدوام" كصفة جوهرية مفارقة إلغاء للتاريخ نفسه؟

لقد ألمحنا سابقا إلى أن انتفاء الصيرورة في المرحلة الميتافيزيقية للتاريخ لا تفقده ماهيته. وابن باجة يرى في "الدائم"، من حيث هو دائم بنفسه، أن له زمانا دائما. والزمان في علاقته بالدوام فاقد لصفة التغير والتتابع، لأن التغير يرتبط بالنقص، بينما الدوام هو إحدى مفردات الكمال. ومع الكمال، فلا معنى ولا حاجة للتغير. ومن ثمة فإن إضفاء صفة "الدوام" على التاريخ لا يلغي منه عنصر الزمان، بل يمنحه معنى خاصا، وبالتالي فلا يلغي خاصيته المفهومية وصفته الوجودية. في هذا المفهوم الخاص للتاريخ في علاقته بـ"الدوام" وخلود الزمن، يقول ابن باجة: "**فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم، أما الدائم فهو الذي لا يشمله زمان، وهو دائم بنفسه لا بأن زمانه دائم، بل على العكس من ذلك، إذ إن الزمان دائم بسبب دوام الدائم الحقيقي**"[1]. بمعنى أن الزمان نتيجة لدوام الدائم ومن جنسه كمقدمة له.

بهذه الخصوصية المفهومية لـ"الدائم" كصفة جوهرية للتاريخ التي لا تلغي عنصر الزمان، ينكشف في نظرنا المغزى الحقيقي للتقدم عند ابن باجة، وهو مغزى ومفهوم شامل يتضمن ثلاثة أبعاد: أولا تقدم الإنسان من الهيولانية إلى الروحانية العامة على المستوى الوجودي والمعرفي. وثانيا تقدم المدينة من النقص إلى الكمال. وثالثا تقدم التاريخ من الصيرورة إلى الديمومة أو من الواقع إلى الميتافيزيقا التي هي إحدى مفردات الخلود والأبدية.

---

(1) ابن باجة: "رسالة في الغاية الإنسانية". نقلا عن معن زيادة . المرجع السابق. ص: 154.

فروحانية الإنسان العامة، حيث يكون إنسانا إلهيا متحدا بالعقول المفارقة الكلية وواحدا منها. وكمال المدينة، حيث تكون مدينة مثالية سماوية. ودوام التاريخ حيث يلتحم بالميتافيزيقا ويتماهى فيها. تلك هي نتائج الخلاص الإنساني في كل أبعاده الذي يفصح عنه "التقدم"، كما فهمنا ذلك من نظرة ابن باجة له.

بهذه التجليات الثلاثة في تفاعلها الجدلي الوظيفي تنكشف طبيعة الحركة التقدمية التاريخية ـ وحينما نقول "تقدمية"، فإنها تشمل الإنسان والمدينة والتاريخ نفسه ـ بأنها حركة عمودية صاعدة نحو المطلق، فيصبح مقياس التقدم هو التسامي الروحي والخلقي والوجودي بالمعنى الفلسفي المثالي الذي يختلف عن التفسير الوضعي الذي يرجعه إلى معيار مادي: كتطور الإنتاج ومختلف المظاهر المادية للحياة من لباس ومسكن ووسائل النقل ...

فالتقدم من المنظور الباجي، يمس الإنسان مباشرة في جوهره الروحي، لا فيما يحيط به من أعراض مادية زائلة. فالإنسان هو النواة الأساسية لتقدم الحضارة الإنسانية، وهو عالم صغير في عالم كبير، وبقدر ما تصفو روحه وتسمو أخلاقه ويصحو وعيه، بقدر ما يعم الصفاء والتقدم العالم، بما في ذلك التقدم المادي. فلا تقدم لحضارة بشرية والإنسان فيها مجرد من القيم الروحية والخلقية والمعرفية الراقية.

بهذه النظرة الميتافيزيقية للتقدم يؤسس ابن باجة للمنتظر بكيفية تجعل تحقيقه مؤكدا، وليس مجرد حلم يقظة يداعب الخيال. إذ المنتظر في علاقته بـ"الزمن" و"الصيرورة"، يجعل ما يحدث شيئا آخر غير الذي انتظرنا في أغلب الأحيان. ومن ثمة فربط المنتظر بالمستقبل القريب الذي يؤطره الزمن يجعل الانتظارات تتغير بشكل غير متوقع للغاية. أما الانتظار في علاقته بـ"الدائم" و"الأبدي" يجعل ما يحدث هو الذي ننتظر فعلا. وسبب ذلك بالنسبة لابن باجة يعود إلى قدرة الفيلسوف المتوحد وتفرده في إدراك "الصور الروحانية العامة" من حيث هي مدركات كلية ومعقولات خالصة وبريئة من المادة، وبالتالي فإن الكمال والخلود (المنتظر) هو إحدى هذه المعقولات الكلية.

إن هذه النظرة للمنتظر أو الخلاص عند ابن باجة، تأخذ مسحة دينية بارزة ومكشوفة، تتجلى على مستوى الغاية التي حددها المتوحد، وصورة المدينة وشكلها التي بلورها في وعيه، ومعنى التاريخ وطبيعة حركته وفقا لهذه الصورة. فهي غاية روحية دينية في الأساس، حيث الفوز

برضوان الله والالتحاق بعالم الخلود هو عين السعادة. وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: "**وأعظم السعادة قدرا رضا الله والقرب منه، ولا يكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفته ذاته**"[1].

إن الغاية بهذا التصور الذي حدده ابن باجة لها، تقترب من التصور المسيحي كما بينه القديس أوغسطين في كتابه "مدينة الله"، و تلتقي كذلك مع التصور الإسلامي لها مع اختلاف في كيفية ووسائل تحقيقها وبلوغها: فهي في التصور المسيحي وعند القديس أوغسطين تحديدا تتحقق بفضل التدخل المباشر والكلي للعناية الإلهية. "**فالتاريخ كتابا كتب الرب فصوله وليس للإنسان فيه أي دور إيجابي، وعليه انتظار ما تسفر عنه إرادة الرب**"[2]. تلك هي القراءة المسيحية للتاريخ ولغايته من خلال القديس أوغسطين. وفي التصور الإسلامي "**فإن فكرة التاريخ تقوم على أساس أن التاريخ فعل إنساني في التحليل الأخير**"[3]، وبالتالي تعتبر الغاية التاريخية تتويجا لهذا الفعل الإنساني في صورته الأخلاقية الفاضلة، المبني على الحرية والمسؤولية، مع تدخل العناية الإلهية، أي أن تحقيق الغاية النهائية للإنسان يتوقف على التحام الإرادتين وتطابقهما. والتصور الفلسفي للتاريخ ولغايته عند ابن باجة يتطابق مع النظرة الإسلامية إلى حد كبير. فتحقيق الغاية التاريخية عند ابن باجة تقوم على الجذب الإلهي الذي يخلق في نفس الإنسان "تشوق طبيعي" يحفزه على طلبها والسعي إليها. ويقوم من جهة ثانية على صعود إنساني، إذ يتحرك الإنسان على أساس الإمكانية التي تخص ماهيته ووعيه الفردي وإرادته الحرة. والمعول الأساسي في هذه العملية هو العقل. وفي هذا السياق يقول أحد المفكرين موضحا للغاية التاريخية عند ابن باجة: "**وعليه فبإمكان الإنسان أن يهيىء نفسه للارتقاء من الهيولانية [الجسمانية] إلى عكسها وذلك بواسطة الصور الروحانية، ولكن هذا الارتقاء يتوقف على عاملين: مقدرة الإنسان، أي استعداده و تركيبه الذي فطر عليه والذي هو غير خاضع لإرادته الحرة، كما يتوقف من جهة أخرى على كرم العقل والله والذي لا يخضع بدوره لإرادة الإنسان الحرة**"[4].

وتأسيسا على هذا التصور الفلسفي الباجي للغاية التي يتحرك الإنسان إلى تحقيقها، فإن التاريخ من حيث هو صيرورة وحركة متجهة نحوها، هو فعل إنساني خالص، إذ تدخل الإرادة

---

(1) ابن باجة: "رسالة الوداع" نقلا عن د، معن زيادة ، المرجع السابق، ص: 150.

(2) قاسم عبده قاسم: "القراءة الدينية للتاريخ" مجلة "العربي" العدد 496، مارس 2000. ص: 23.

(3) قاسم عبده قاسم: المرجع نفسه، ص: 24.

(4) معن زيادة: "الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة" مرجع سابق، ص: 152.

الإلهية لا يفقده إنسيته. فالإنسان هو الذي يصنعه ويوجه مساره. وهو حينما يفعل ذلك، لا ينفصل عن المطلق الذي ينشد الاتصال به، أي أن إنسية التاريخ لا تنفي الإمداد الغيبي، وهو ما يفيد التدخل غير المباشر للإرادة الإلهية في حركة التاريخ الإنسية الطابع. وما يؤكد إنسية التاريخ هو الاتجاه الذي تتخذه حركته التقدمية، فهو اتجاه صاعد، والذي يصعد هو الإنسان، ومعوله في ذلك هو العقل. وما يحفزه على الصعود هو الجزء الإلهي الذي تنطوي عليه كينونته، أي أن الإنسان مفطور على التسامي، وهذا ما أضفى على الحركة التقدمية للتاريخ مسحة ميتافيزيقية، تجعل الغاية النهائية لهذه الحركة ميتافيزيقية كذلك. ومن هنا نستنتج أن التاريخ إنساني الفعل والحركة، وإلهي الغاية. والصفة الإلهية للغاية لا تلغي إنسية التاريخ طالما أنه ليس هناك هبوط في اتجاه الحركة التاريخية.

إن توسط التاريخ بين القاعدة الإنسانية والسقف الميتافيزيقي الإلهي لا يخلق تعارضا يعيق حركته. "فالقدرة الإلهية العظيمة على التدخل في حركة الإنسان لا تتعارض مع إمكانية الصعود بواسطة التعلم، كما أنها لا تبطل قانون الحركة. فعندما يهيء الإنسان نفسه للاتصال بالعقل فلا يوجد هناك سبب يمنع ذلك إذا كان الإنسان قادرا على ذلك ومهيأ له تهيئة جيدة"[1].

ومن هنا فإن التفسير الفلسفي للتاريخ عند ابن باجة لا يتعارض مع التصور الإسلامي في الجوهر والمضمون والغاية، بل فقط في الوسائل. وانطلاقا من هذا التقارب بين التصورين، الإسلامي والفلسفي الباجي للتاريخ، فإننا نرى في ذلك تأكيدا وتجسيدا لهوية فلسفة ابن باجة، فهي فلسفة إسلامية بحق وعلى وجه الأصالة. ومن ثمة يصبح إلحاق صفة "الإسلامية" بالموصوف "فلسفة" طبيعيا ومنطقيا. وما يؤكد أصالتها هو الأساس المعرفي الذي بنيت عليه والغطاء الإيديولوجي الذي أطرها، أي أن مضمونها المعرفي عقلي وإطارها الإيديولوجي إسلامي. وما يؤكد ذلك حضور المرجعية الدينية في خطابه الفلسفي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهذا الإنسجام بين المضمون والإطار إنما يعكس أصالة فيلسوفنا. كما يؤكد ذلك من جانب آخر عدم التعارض بين الدين والفلسفة.

* * * *

---

(1) معن زيادة: المرجع نفسه، ص: 152.

إن إعطاء التاريخ صفة "الدوام" وفصله عن الزمان ووصله بالميتافيزيقا، حيث السكون والثبات والوحدة، وانتفاء الزمن والحركة والتغير، وتحول التصور إلى واقع معاش، يجعلنا نفهم أن للتاريخ نهاية، كما كانت له بداية. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو التالي: ما هو المفهوم الفلسفي لـ"النهاية" عند ابن باجة؟ فهل هي طرف مضاد للتاريخ ومفهوم مقابل له، بحيث تجعله يواجهها للحفاظ على وجوده واستمراره؟ أم هي محطة حاسمة ونقطة فاصلة، تضع نهاية وحدا للزمن، فتخلص التاريخ منه وتدخله في مجال اللانهاية؟ وإذا كانت النهاية كذلك، أليست هي إلغاء للتاريخ و نهاية له من حيث هي نهاية؟ وإذا كانت النهاية هي نقل للتاريخ من فضاء التجربة إلى أفق الأبد، فبأي كيفية واستنادا إلى أي مقياس يستوعب الإنسان هذا المفهوم الأبدي الميتافيزيقي للتاريخ؟ فالبديهية المشهورة تقول: إن "التاريخ" يمثل الزمني والنسبي، و"الأبد" يمثل الأزلي والحقيقة. فكيف يمكن فك هذا التناقض على المستوى المفهومي والابستيمولوجي بحقيقة التاريخ عند ابن باجة؟ وبأي معنى يمكن تصور نهاية التاريخ؟ بمعنى هل للتاريخ نهاية؟ أم أنه يخضع لتفسير ميتافيزيقي، بحيث يبقى مساره مفتوحا على المطلق؟

2- المتوحد ونهاية التاريخ:

تمشيا مع منطق ابن باجة الفلسفي، وبالاستناد إلى نظرية الصعود والترقي لديه، فإن التاريخ يتحرك حركة عمودية صاعدة باتجاه الغاية التي حددها المتوحد سلفا. ومن هذا المنطلق فإن التاريخ محكوم عليه بالنهاية والتوقف بمجرد بلوغ هذه الغاية. وما يسوغ فكرة النهاية ويؤكدها، هو الانفصال الذي يقوم به المتوحد عن الزمن والزمني، والاتصال بالمطلق الذي ينشد الالتحاق به. وما يكشف بعمق أن للتاريخ نهاية عند ابن باجة، هو طبيعة الاتجاه الذي تتخذه حركته، وهو اتجاه عمودي صاعد، إذ الصعود ينتهي عند حد معين ليكون ذلك الحد نقطة لنهاية الزمان وتجاوزا للطبيعة والمادة للدخول في عالم الجواهر والفارقة. فالصعود إذا بلغ منتهاه ألغى التاريخ ووضع له نهاية.

لكن بأي معنى نفهم "النهاية" في علاقتها بالتاريخ عند ابن باجة، ليمكن القول أن للتاريخ نهاية انطلاقا من هذا المعنى الذي أعطي لها؟

بداية يجب القول إن "النهاية" بقدر ما تكشف عن المصير الذي يؤول إليه الإنسان، والذي كرس التاريخ و انخرط في حركته من أجل تحقيقه، فإنها تكشف عن مصير التاريخ ذاته. بمعنى أن

التاريخ في لحظة ما يجد نفسه أمام حتمية النهاية فيواجهها، لأنها ليست إحدى مفرداته، ويواجهها لأنها توقف حركته وتلغيه. ولذلك فحين نقول: "نهاية التاريخ" فنحن نمر بسرعة من لفظة "التاريخ" إلى "نهايته"، أي ننتقل من التاريخ إلى ما يضاده. فهل نهاية التاريخ هي بهذا المعنى عند ابن باجة؟

إن نهاية التاريخ عند ابن باجة يتحدد معناها من خلال منظورين أساسيين في نظرنا هما: المنظور الغائي الميتافيزيقي والمنظور المفهومي الابستيمولوجي:

أ- المنظور الغائي الميتافيزيقي لفكرة "نهاية التاريخ"

إن السعادة ـ كما سبق وأن أشرنا ـ هي الغاية النهائية للمتوحد وللمدينة. وهي بالتوصيف الذي ذهب إليه ابن باجة وبالوسائل التي حددها لبلوغها، ما يجعل منها غاية ميتافيزيقية مفارقة من حيث طبيعتها. ولذلك يضطر الإنسان للانفصال عن هذا العالم ومفارقته والاتصال بعالم المفارقة، حيث يجد سعادته هناك، وقبل ذلك ينخرط في التاريخ ويخوض حركته ليقترب شيئا فشيئا من هذا المقصد الأسمى عبر اجتيازه للمراحل الثلاث: الطبيعية، الإنسانية، وصولا إلى الميتافيزيقية. ولذلك فإذا بلغ الإنسان السعادة، فإنه بذلك يسجل نهاية للتاريخ. وفي هذا يقول ابن باجة: "**وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية... كان عند ذاك واحدا من تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه الأوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف إلهي بسيط**"[1].

هذا من المنظور الميتافيزيقي الغائي، لكن الإنسان من موقع المحايثة، ومن داخل التاريخ "مرحلة الـ قبل ميتافيزيقية" يبقى بلوغ هذه الغاية حلمه الأبدي، ومشروعه نحوها يبقى مفتوحا. وبذلك ومن منظور المقترب الغائي الميتافيزيقي، فإن التاريخ ينتهي ولا ينتهي في نفس الوقت: فهو من حيث المبدأ، سينتهي نظريا حينما تحين لحظة المفارقة و الاتصال. وهي "الآن" و"هنا" مجرد تصور وحلم منتظر التحقيق، ولا ينتهي ـ أي التاريخ ـ على مستوى الواقع، من منطلق أن الواقع يتميز بخاصية الصيرورة والتغير المستمر.

---

(1) ابن باجة: تدبير المتوحد. ص: 64.

لكن "المتناقضان لا يجتمعان"، والعقل لا يستوعب هذا المعنى المتناقض لمصير التاريخ من منطلق هذه القاعدة المنطقية. فإما أن ينتهي التاريخ أو أنه لا ينتهي. فكيف يمكن فك هذا التناقض، للوقوف على معنى مستساغ ومقبول لمعنى "نهاية التاريخ"؟

بداية يمكن القول إن التاريخ لا نهاية له في الرؤية الفلسفية الباجية، لأن حركته نحو المطلق مستمرة ولا تتوقف، بحكم الغاية المطلقة التي يتجه نحوها وهي السعادة (الخلود)، لأن التاريخ هو الإنسان من حيث هو تجلي وجودي وكشف موضوعي لماهيته وتأطير لكينونته. والإنسان هو التاريخ من حيث هو موجود يتغير ويتطور ويخضع لزمان ومكان وصيرورة في وجوده واستمراره. فمقولات الزمان والمكان والصيرورة والتغير... هي عناصر مشكّلة للتاريخ، ومن ثمة فالإنسان هو التاريخ، بل هو التاريخ الفعلي والحقيقي لأنه يتغير ويغير بفضل خاصية الوعي التغييري التي يمتلكها.

بما أن الإنسان ـ وهو التاريخ ـ خالد بخلود العقل الذي تتحدد به ماهيته، كما يقول ابن باجة: "والإنسان إنما يتحدد بالقوة الناطقة فيه"، وما يفنى منه فقط هو الجسد، فإن التاريخ بهذا المعنى لا ينتهي: فكما أن نهاية الجسد لا تعني نهاية الإنسان، فكذلك نهاية الزمان كمجموعة آنات متتابعة لا تعني نهاية التاريخ. فالتناقض الذي لمسناه آنفا، هو تناقض ظاهري لا يمس جوهر وحقيقة التاريخ، إذ يمكن القول ظاهريا أن الإنسان سينتهي واقعيا وطبيعيا من خلال فناء جسده، ولا ينتهي في نفس الوقت ميتافيزيقيا، فيستأنف حياته في عالم الخلود والأبدية. وتأسيسا على ذلك يمكن القول أيضا، أن التاريخ سينتهي من حيث أنه لا ينتهي. ومن ثمة فإن تعبير "النهاية" و "اللانهاية" يفرضه التقسيم الثنائي لحياة الإنسان: فهو يعيش مرحلته الأولى في عالم الشهادة (النهاية)، ثم ينتقل إلى مرحلته الثانية في عالم الغيب والخلود (اللانهاية). ومن هنا فإن العلاقة بين "النهاية" و "اللانهاية" لا تعني التنافر والتضاد، بقدر ما تعني التتابع والانتقال والصيرورة، وبلغة المنطق، فإن "النهاية" هي الجزء الذي يتقابل بالتداخل مع الكل، وهو "اللانهاية" ويتماهى فيه. وبذلك فهما بتفاعلهما الجدلي يفعّلان حركة التاريخ ويحددان اتجاهها، أي أن التاريخ ينتقل من مرحلة "النهاية"، وهي المرحلة الطبيعية الإنسانية إلى مرحلة "اللانهاية" وهي المرحلة الميتافيزيقية. ولذلك فهو لا نهاية له عند ابن باجة. وهو ما يفيد أن هناك جدل بين التاريخ و الميتافيزيقا، فتكون نتيجة هذا الجدل هي "الميتاتاريخ". فكما أن للتاريخ "قبل"، فإن له كذلك "بعد". وهذا "القبل" بالنسبة لابن باجة هو الماضي الذي ارتبطت به

"الجماعة" وربطت مصيرها به. وذاك "البعد" هو المستقبل الذي ارتبط به "الإنسان المتوحد" وحدد غايته في أفقه. وبهذا "البعد" أراد ابن باجة أن يؤسس للتاريخ بكونه وعي مستقبلي وبالمستقبل.

ب- المنظور المفهومي الابستيمولوجي لفكرة "نهاية التاريخ":

إن هذا المنظور تأكيد للمنظور الغائي الميتافيزيقي وبرهان عليه، إذ نرى انطلاقا من التحليل السابق، أن للتاريخ مصيرا، تماما، كما أن للإنسان مصيرا ينتهي إليه. فإما أن يكون مصيره التوقف والانتفاء والانتهاء، إذا نظرنا إليه نظرة أفقية وبمنطق "النهاية"، وإما أن يكون مصيره الاستمرار والبقاء إذا نظرنا إليه نظرة عمودية وبمنطق "اللانهاية". فهناك، إذن، مرجعيتان مفهوميتان متباينتان للتاريخ ولمصيره النهائي. فقد حددهما ابن باجة بوضوح، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهما: الرؤية "الهيولانية" الحسية والتي يمثلها طبقة "الجمهور" مضاف إليهم "النظار". والرؤية "الروحانية العامة" والتي يتبناها المتوحدون الفلاسفة:

فالتاريخ انطلاقا من الرؤية الهيولانية، وكذا "الروحانية الخاصة" التي هي عبارة عن حس عام فوري: هو ما يمضي، فينتهي. إن الوعي به مؤسس على حس الانقضاء والانتهاء، إذ كل ما فيه محكوم عليه بالزوال والفناء.

فالوعي التاريخي، ومن ثمة مصير التاريخ من منظور هذا المستوى المعرفي الهيولاني، ليس سوى حس النهاية و الزوال. ولذلك وجد أصحاب هذا "الرأي الكاذب" (الجمهور)، كما يرى ابن باجة، في الموقف من الإنسان و طبيعة وجوده، ما يرمز إلى الموقف من التاريخ: فبما أن الإنسان في نظرهم هو الكائن الناقص الفاني والمنقضي بمجرد مفارقة الروح للجسد، فليس التاريخ تأسيسا على ذلك، إلا "مسرح الزوال وعالم الأحداث الزائلة". فكل ما يزول وينتهي فهو تاريخي إنطلاقا من هذه الرؤية الهيولانية، فإن للتاريخ نهاية. ولذلك فابن باجة يقول بنهاية للتاريخ، وهي نهاية تاريخ معين، وهو التاريخ المؤسس على الوعي الجماعي الزائف الذي فرضه التصور الهيولاني. وهو حينما يقول بنهاية التاريخ الذي رسمت له الجماعة نهاية بوعيها السلبي الزائف، إنما يريد أن يتجاوز ذلك، ليؤسس رؤية فلسفية للتاريخ، تضمن له الاستمرار واللانهاية والخلود. وهي الرؤية "الروحانية العامة".

فالتاريخ انطلاقا من الرؤية الروحانية العامة اكتسى مفهوما أنطولوجيا/ ميتافيزيقيا. فقدرة المتوحد العقلية على إدراك الصور الروحانية العامة تمكنه من الالتحاق والاتحاد بالعقول المفارقة،

فيكـون إذاك خالـدا، يعـيش سـعادة دائمـة، فتنطبـق عليـه مقولـة "الموجـود الخالـد". وهـذا المعنـى الأنطولوجي للإنسان الذي يتجوهر بالخلود، ينسحب على التاريخ كـذلك: فبمـا أن "الإنـسان هـو التاريخ والتاريخ هو الإنسان" كما أوضحنا ذلك سابقا ـ فإن التاريخ الـذي لا ينفـصل في مفهومـه الأنطولوجي عن مفهوم الإنسان، هو كذلك خالد لا ينتهي ولا ينقضي.

و"الخلود" عند ابن باجة يكون في هذه الحياة والحيـاة الأخـرى، ولـذلك فهـو يتحـدد لديـه بوجهين: أحدهما يتحدد من خلال أعمال الإنسان، والآخر يحدده الوجود الميتـافيزيقي للإنـسان في مرحلته النهائية.

أما النوع الأول من الخلود، فهو يتعلق بذكر الناس للإنسان بعد موته، الـذي يـسميه ابـن باجة بـ"العمر الثاني" للإنسان، أي أن الإنسان يخلد بأعماله بعد موتـه، ولكـن أيـة أعمـال يخلـد بهـا الإنسان؟ "فالأعمال التي تجعل من الإنسان إنسانا حكيما أو شجاعا أو عالما وتجعله مـدركا لحقيقـة الحياة والوجود. إن مثل هذا الإنسان يكون سعيدا وخالدا في سعادته، غير أن هذا الخلود لا يكون إلا في عمره الثاني الذي هو تذكر الناس له بعد موته"[1]. فشعور الإنسان قبل موته بأن ذكراه تبقـى عند الناس دهرا طويلا بعد أن يموت ويفنى جسده هو الخلـود. وأمـا المـدة الـتي يبقـى فيهـا ذكـره مشهورا في الناس بعد موته، فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الإنسان. وفي هـذا المعنـى للخلـود في المستوى الأول يقول ابن باجة: "ومنها الأفعال التي ينال منها كمال الـصورة الـتي في الـذكر، وهـذه مؤثرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى إن أكثرهم يظن أنها السعادة، لاسيما متى ازدوجـت مـع تلـك وكانت صادقة والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم ولذلك قال الشاعر: أما ويّ إن المال غاد ورائح: ويبقى من المال الأحاديث والذكر. ويرون أن الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر: "وذكر الفتى عمره الثاني"[2].

والخلود في علاقته بالذكرى درجات متفاوتة: فالناس يحتفظون بذكرى عظمـاء الرجـال في الفنون والصناعات المختلفة لعشرات السنين، ورجال العلم يبقون في ذاكـرتهم لمئـات الـسنين، أمـا الفلاسفة فبقاؤهم في ذاكرة الناس أدوم، إذ قد يستمر ذكرهم لآلاف السنين. وفي هذا المعنـى يقـول ابن باجة: "إذا كان الإنسان يحب بالطبع بقاء عام زائد في عمره، فأحرى به أن يكون محبوبا عند أكبر

---

(1) موسى الموسوي: سلسلة زدني علما "من الكندي إلى ابن رشد". منشورات عويدات، بيروت، باريس ط4. 1989. ص: 196.

(2) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص: 44.

وأعظم زيادة عشرات، بل زيادة مئين، بل زيادة ألوف أو أكثر. كما نجد ذلك في كثير من ذوي المهن، أو نجد المئين في كثير من العلماء، والألف مثل الإسكندر من الملوك وكثيرا من الحكماء الآلاف في مثل أبقراط وما جانسه"[1].

وبهذا التصور للخلود الذي يتمتع به الإنسان، يكون التاريخ كذلك. فإذا كان التاريخ هو جملة مواقف وأحداث وأعمال يقوم بها الإنسان، فإنها تزول كأحداث وتبقى وتستمر كذكريات. والتاريخ أوثق صلة بـ"الذكرى" من الحدث. لأن الحدث يرتبط بالحاضر، فيعيشه الإنسان مباشرة. وبهذا المعنى يدخل الإنسان التاريخ، من خلال ذكره بعد موته، فيكون هو نفسه التاريخ من خلال مجموع الأعمال والمواقف والذكريات...

إذا كان المعنى الأول لخلود الإنسان يتعلق بذكر الناس له من خلال أعماله، فإن المعنى الثاني لخلوده هو خلود عقله من خلال مفارقته للجسد (موته)، والاتحاد بالعقول الأخرى في عالم المفارقة. والعقل يتصور حياة الخلود في عالم الشهادة قبل أن يحياها في عالم الغيب. وعلى ضوء هذا التصور للحياة الخالدة، ينسج تصورا للتاريخ، فيأخذ معنى "اللانهاية" والخلود. حول الخلود من المنظور الميتافيزيقي يقول ابن باجة: ولولا العدم لم يكن وجود العقل الإنساني إلا مرة واحدة. وهو لا نهاية لوجوده لمن يطلب زوال وجود لا يزال ولا فساد له"[2].

فالتاريخ من منظور هذا المستوى المعرفي الروحاني العام، يستمد حقيقته وطبيعة حركته من التصور الفلسفي(الروحاني العام) للإنسان الذي يصنعه: فبما أن الإنسان في نظر السعداء/ الفلاسفة هو الكائن الإلهي الكامل الخالد، فإن التاريخ تأسيسا على ذلك هو المستمر واللامتناهي باستمرار حالة الدوام والكمال والسعادة، فيتخلص من مبدأ "الصيرورة"، لأن هذه الأخيرة لا ترتبط إلا بما هو متغير. أما وأن المتغير الناقص قد كمل، فلا حاجة للصيرورة، إذ البقاء للديمومة فقط، فتتحول حركة التاريخ إلى سكون، والتغير إلى ثبات، والزمن إلى أبد، والزوال إلى خلود، وهي كلها مفردات لـ"اللانهاية" التي تعني: أن الكمال يستمر على حاله المكتمل، فيتحول الزمن التاريخي إلى شعور بالديمومة، أي يتحول إلى زمن بلا أبعاد (ثلاثة). فالديمومة زمن بدون أبعاد. فهي ليست صفة للزمن، بل هي الزمن في أخص هويته مجردا من أبعاده الثلاثة.

---

(1) ابن باجة: المصدر نفسه، ص: 48.

(2) جمال الدين العلوي: "رسائل فلسفية لابن باجة"، مصدر سابق، ص: 192.

وبهذا المعنى الروحاني العام، فإن التاريخ لا نهاية له عند ابن باجة. وإذا كانت لـه نهايـة، فهي نهاية مفتوحة على المطلق ومرتبطة بالأبد، ولذلك ما تلبث أن تتحول إلى لانهاية. بخلاف فكرة النهاية عند كل من هيجل وماركس وفوكو ياما، فهي نهاية زمنية محدودة.

وبإلحاق "اللانهاية" بمفهوم التاريخ لتصبح صفة جوهرية له، يكتسب مضمونا ميتافيزيقيا، وتكون الميتافيزيقا استمرارا للتاريخ واستئنافا له في مرحلته الثالثة بعد مروره بالمرحلة الطبيعية والإنسانية. كيف لا و"الإنسان الإلهي" موجود ميتافيزيقي، وما سعيه للالتحاق بعالم المفارقة إلا تحقيقا لهويته الميتافيزيقية وطبيعته الروحانية. وإذا كنا لا ننفي عن الإنسان هويته الميتافيزيقية، فكيف ننفي هذه الصفة عن التاريخ إذا قبلنا أن "الإنسان كائن تاريخي"؟ فهل تاريخية الإنسان تتعارض مع ميتافيزيقيته؟ أم أن الإنسان يضع قطيعة مع تاريخه و تاريخيته، ويتجاوزها ليلتحق بميتافيزيقيته التي ظل بعيدا عنها بحكم الارتباط بتاريخيته؟

إن هذه الأسئلة تدفعنا إلى أن نقف وقفة نقدية على مفهوم التاريخ وطبيعة مساره وغايته عند ابن باجة. ومن ثمة تقييم هذا التصور الفلسفي للتاريخ في كل أبعاده، وبيان نتائجه وانعكاساته على الرؤية الواقعية للإنسان وللواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه والتاريخ الفعلي الذي ينخرط فيه والمستقبل الزمني كأفق لعالم الشهادة.

وقفة نقدية:

الميتافيزيقا ليست استمرارا للتاريخ:

انطلاقا من الأرضية المعرفية ـ الصور الروحانية العامة ـ التي بنى عليها ابن باجة تصوره للتاريخ، يمكننا أن نستنتج أن التاريخ إنما يتحدد و تجري وقائعه خارج التاريخ. فالمفهوم الروحاني العام يجعل الإنسان يتصور تاريخه وينتظر تحقيقه ولا يعيشه. لأن التصورات الروحانية العامة هي مقولات عقلية كلية خالصة غير ملابسة للمادة ولا يعكسها الواقع. كما أن حركته العمودية الصاعدة تجعله يتجاوز دائرة الزمن، فيصبح المستقبل الذي تتحدد من خلاله ماهيته، وتتجلى فيه وقائعه مرتبطا بعالم المفارقة، وكذلك الغاية التي يتجه نحوها لا تدرك إلا في ذاك العالم هناك. لأن الكمال والخلود (السعادة) لا يتحقق في الواقع العياني المتسم بالكثرة والتغير والفساد. فأفق الوعي التاريخي على هذا النحو يأخذ معنى ميتافيزيقيا.

وهكذا فالتاريخ من حيث طبيعة النظرة إليه يكتسي رداءا ميتافيزيقيا، فيكتسح بحركته عالم المفارقة، ليحقق هويته وغايته فيها. وبهذا المعنى تصبح الميتافيزيقا استمرارا للتاريخ، كما فهمنا ذلك من خلال رؤية ابن باجة له. فهو قد نظر للتاريخ من موقع مجرد ومتعالي. ومرد هذه النزعة المثالية المتعالية للتاريخ إلى إشكالية الوجود الإنساني التي أفرزها العصر والواقع الذي عاش فيه، حيث بلغت قيمة الإنسان أدنى مستوياتها. فابن باجة قد لاحظ أن التاريخ كما شكلته الحايثة، وكما ارتبط مساره وطبيعته بوعي الجماعة الزائف، قد أنتج إنسانا سلبيا ناقصا. ولذلك راح يبحث عن هوية تاريخية جذرية كاملة لـ"الإنسان الإلهي" الذي تصوره فلسفيا كنموذج لإنسان المستقبل، فتصور هذه الهوية في أفق ميتافيزيقي، ونتيجة لذلك، وقع ابن باجة في نظرة طوباوية ميتافيزيقية صرفة للتاريخ. فأوصل التاريخ بالمفارق، وجعل الميتافيزيقا امتدادا واستمرارا له، فأصبح التاريخ هو الميتافيزيقا والميتافيزيقا هي التاريخ؟

وهنا نجد أنفسنا أمام تناقض منطقي، والتباس معرفي، ومفارقة وجودية على مستوى العلاقة التي تربط التاريخ بالميتافيزيقا. فهي تبدو أنها علاقة تماهي و تداخل على ضوء النظرة الفلسفية للتاريخ عند ابن باجة. والحقيقة أنها ليست كذلك، في نظرنا، فهي علاقة تقابل: تقابل المتغير والنسبي مع الثابت والمطلق، والتاريخ مع الميتافيزيقا. فمن خلال علاقة التقابل هذه، يظهر أن التاريخ والميتافيزيقا من طبيعتين مختلفتين. وحينما تتحدد العلاقة بينها بالتقابل، بحيث يكون المتغير من موقعه الواقعي الأدنى، مقابلا للثابت من موقعه الميتافيزيقي الأعلى، تظهر حاجة التاريخ للميتافيزيقا، فتكون وظيفة العلاقة التقابلية هي أن يستمد التاريخ من الميتافيزيقا مقومات وجوده وقيمة حضوره دون أن يفقده ذلك واقعيته وزمنيته، كما لا يعني ذلك أيضا تماهيه في الميتافيزيقا. أي أن العلاقة التقابلية بين التاريخ والميتافيزيقا هي علاقة المتغيرات بالثوابت؛ علاقة الواقع الإنساني بالقوانين والنواميس. فإذا كان التاريخ هو "التواجد القائم على التحول والتغير في كل ما نشاهده وما نحن فيه، تحكمه ثوابت، فإن هذه الثوابت هي الحوامل التي يتقوم بها، وهذه الحوامل التي هي «ما وراء» العالم الفيزيقي الذي نعيش فيه، هي «الميتافيزيقا»"[1].

وتأسيسا على هذه العلاقة التقابلية بين التاريخ والميتافيزيقا، فإنه من الاستحالة بمكان أن تتحول المتغيرات إلى ثوابت، والواقع إلى مثال، أو العكس. فالتاريخ يتحرك ليقترب من الميتافيزيقا

(1) هاني يحي نصري: "الميتافيزياء والواقع". المركز الثقافي العربي.ط1. 1998. ص: 11.

ليجسد المثال في الواقع، ويبقى مدى الزمان في عملية اقتراب مستمر، ولا يبلغ المثال ليصير هو إياه، أي أن حركته مهما تقدمت نحو المطلق تبقى هناك مسافة فاصلة بينهما، ولا يمكن أن يتحدا. وانطلاقا من هذه المقابلة المنطقية/ المعرفية والوجودية، فالميتافيزيقا ليست استمرارا للتاريخ، بل هي المثال والأفق الذي ينشد التاريخ التحرك باتجاهه وتمثله.

ويترتب عن هذه النظرة الميتافيزيقية للتاريخ، إلغاء لواقع الإنسان وعدمية لوجوده الموضوعي، بمعنى أنها لم تول أية أهمية للحاضر. لأن فاعلية التاريخ وقيمته إنما تبرز بشكل أساسي في تحصين الحاضر من الأخطاء التي وقعت في الماضي وتقليص حجمها، بحيث يكون على صورة أفضل من الماضي. فالإنسان يعيش ويتحرك من أجل حاضره، فرجوعه إلى ماضيه هو رجوع إلى حاضر انقضى وولّى، وامتداد فكره للمستقبل هو ترقب لحاضر جديد ينتظر قدومه. فالحاضر، إذن، هو محور الحركة التاريخية في الزمن بكل أبعاده، إذ أن الماضي مهما يكن غناه وثراه، لا يمكنه في غياب حاضر غير قادر على استيعابه أن يسهم في تدعيم ذلك الحاضر... حيث إن كل حاضر كما نعلم جميعا ممتزج باللحظة التي سبقته وباللحظة التي تليه.. أي بالماضي القريب وبالمستقبل المباشر. ولأن الحاضر كذلك، فإنه الزمن الفعلي الوحيد أمام الناس وأمام حركته التي لا يمكن أن تتم إلا في الزمن.. ومن ثم فإنه المنفذ الوحيد لكل من الماضي والمستقبل اللذين يظلان مستحيلين في غيابه... حيث إننا لا نستطيع معايشة الماضي في الماضي أو المستقبل في المستقبل.. بل نعيش أو نعايش الماضي والمستقبل في الحاضر.. وفيه وحده"[1]. فحياة الإنسان، بل تاريخه لا يجد معناه ولا يؤكد حضوره إلا من خلال الحاضر الحي والمباشر، أي أن الحاضر يجعل الإنسان يعيش تاريخه ولا يتصوره فقط.

فالنظرة الميتافيزيقية تفصل الوعي عن الواقع، فتخلق بينها فصام نكد، فيعيش الإنسان التجربة التاريخية على مستوى الوعي الذاتي، ولا يكون لها صدى في الواقع، وهي التجربة التي عبر عنها برغسون بمفهوم "الديمومة" التي تعني التدفق الدائم للزمان في مجرى الحياة الشعورية. فما الفائدة من التشبث بقيم تاريخية متعالية والاكتفاء بالتطلع إليها دون تجسيدها واقعيا. ومن هنا فإن هذه

---

(1) البخاري حمانة: أنظر مقال بعنوان: "من أجل فلسفة عربية للتاريخ". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1990. ص: 242 ـ 243.

النظرة المستقبلية ذات المسحة الميتافيزيقية للتاريخ تخلو تماما من الواقعية، وتجعل التاريخ خارج التاريخ (الواقع).

إن عزوف المتوحد عن التاريخ/ الواقع كما تشكل على أساس 'الصورة الهيولانية' الحسية، وربطه بأساس معرفي متعالي، يكشف عن عجزه في مواجهة الواقع التاريخي السائد، لأن الإنسان عندما يعجز عن مواجهة الحاضر، ويكون في حالة عدم وفاق معه 'يلجأ إلى واقع آخر لازماني، وفي عالم آخر ما ورائي وغير موجود في هذا العالم. وفي هذه الحالة تنفصم عرى العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، ليس هذا فحسب، بل يغترب الحاضر ويغيب المستقبل تماما[1].

إن البحث عن هوية للتاريخ في أفق 'الميتافيزيقا'، لتصبح هي بدورها التاريخ واستمرارا له، هو فهم معطل لفاعلية الإنسان وإمكانية الحرية والتغيير والتجديد لديه، وهو في نفس الوقت هروب من سلطان التاريخ، للوقوع في سلطان الميتافيزيقا الذي يحول الغايات إلى خيالات وأحلام يقظة، ويخرج الإنسان من الواقع المفعم بالإمكان والصيرورة ليغرقه في طوباوية تغريه بانتظارات غير قابلة للتحقق في الواقع. ومن شأن هذه الانتظارات الطوباوية تيئيس الفعل الإنساني وتعميق الإحباط، فيكون المنتظر دوما هاربا. ولوقف هروب الانتظار والمنتظر، يجب العودة إلى التاريخ/ الواقع، لفتح المجال للإمكانية أن تعبر عن نفسها، فينهض الإنسان من خلال فعله الذي يرفده و يسنده بالمثال الذي يدركه بمعقولية، لينزله، فينظم حركة التاريخ وينتظم هو داخل التاريخ. وبهذا الفهم العقلاني الواقعي للتاريخ يمتنع الانتظار عن الانفلات من الواقع ومن قبضة الإنسان.

حول هذه المفارقة المنطقية والمعرفية والوجودية لعلاقة التاريخ بالميتافيزيقا والتركيب غير العقلاني بينهما، وتأثيرها السلبي على الوجود الاجتماعي والتاريخي الزمني، يقول أحد المهتمين بفلسفة ابن باجة ناقدا لنظرته الفلسفية للتاريخ مبرزا لسلبياتها وتناقضاتها: إنه يبدو في نهاية الأمر أن البحث عن 'هوية جذرية' هو محض هروب من سلطان التاريخ للوقوع تحت نير سلطان آخر أعتى هو سلطان الميتافيزيقا، وهو هروب لن يجدي الهوية في شيء، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار بأن سلطان التاريخ أرحم منها، لأنه مفعم بالإمكان والحرية والجدل، مما يحفزنا على إعادة تشكيل نمط حضورها في كل منعطف وآن. وفي حين لا يترك سلطان الميتافيزيقا أي هامش لإعادة النظر في الهوية، إذ إن امتلاء الوجود الميتافيزيقي بـ'الحق' يعطل كل تشوق نحو البديل، وأي اندفاع صوب

---

(1) عطيات أبو السعود: المرجع السابق، ص: 96.

التغيير في الذات أو في الموضوع. إن تحاشي حركة الزمن والفعل والقيم... إلخ لا يمكن أن يكون إلا تملصا من تحمل مسؤولية بناء الهوية أو إعادة صياغتها الأصلية. نعم إن الهوية تتشكل أحيانا ضد التاريخ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا داخل التاريخ، إذ التاريخ هو مجال وجودها وظهورها ومكمن حقيقتها. فلا هوية خارج التاريخ. لقد كان ابن باجة يريد من 'المتحد' أن يتخذ وضعا مقابلا للطبيعة، ومواجها للتاريخ، إلا أن خرق القيم والمواضعات ومعاندة الزمن والمجتمع والمعرفة، لا يمكن أن ينتج هوية أصلية، أو ذاتا حقة، لأن الذات بدون مقولات التاريخ ولوازم الموجود ليست شيئا يذكر. ومن ثمة كان الرجوع إلى التاريخ هو أنجع وسيلة للخروج منه، لإعادة تشكيل هوية في مجاله، بدل نفيه والعيش متوحدا خارجه[1].

ومن هذا المنطلق، فإنه إذا كان لا يمكن إنكار النظرة المستقبلية للتاريخ، وإذا كان التاريخ في مفهومه ووظيفته وطبيعة حركته يرتبط بالمستقبل، فإنه المستقبل الذي يتحدد بالزمان الذي يكون هو إحدى لحظاته المرتقبة. فالمستقبل بهذه الخصوصية الزمنية الواقعية يكون إلحاقه منطقيا ومناسبا بالتاريخ، من منطلق أن التاريخ: هو حركة الإنسان في الزمان، ويخلّصه من كل معنى ميتافيزيقي مفارق، مما يتيح تفجير كل الإمكانيات الإنسانية التجديدية، ويجعل المنتظر الذي يسعى إليه الإنسان حلما قابلا للتحقق، ويكون الإمساك به ممكنا.



إن هذه المسحة الميتافيزيقية التي طغت على مفهوم التاريخ وطبيعته عند ابن باجة تدفعنا إلى التساؤل عن مصداقية النظرة الفلسفية للتاريخ عنده. فهل استطاع ابن باجة بالفعل أن يؤسس فلسفيا للتاريخ؟ وبمعنى آخر هل المفهوم الذي أعطاه ابن باجة للتاريخ والاتجاه الذي حدده لحركته والغاية النهائية التي رسمها له، تسمح لنا بالقول أن هناك فلسفة للتاريخ عند ابن باجة بمعنى ما؟

إن الإجابة على هذا التساؤل، هي مضمون الخلاصة التي ننهي بها هذا الفصل. وهي النتيجة التي انتهي إليها تحليلنا للإشكالية الجزئية المتعلقة بسؤال التاريخ عند ابن باجة.

---

(1) محمد المصباحي: 'بحوث في نظرية العقل عند العرب'. مرجع سابق، ص: 129 ـ 130.

خلاصة:

من معنى التاريخ إلى فلسفة التاريخ:

بعد بسطنا للتصور العام للتاريخ ومساره، كما فهمناه من خلال فلسفة ابن باجة، فهل يمكن القول إنه كان سباقا لتحديد أفق فلسفي عربي إسلامي للتاريخ؟

قد تبدو الإجابة على هذا السؤال صعبة إذا نظرنا إلى فلسفة التاريخ بالفهم الحديث والمعاصر لها، وبالمقاييس الفلسفية الغربية تحديدا. لكن إذا انطلقنا من القاعدة المفهومية التي تقول: "إن فلسفة التاريخ تتشكل انطلاقا من خلفية معنى التاريخ"، فإننا قد لمسنا هذا المعنى للتاريخ في فلسفة ابن باجة بصورة ضمنية غير مباشرة ـ من خلال نظرية المعرفة لديه ـ وهو أن التاريخ يتضمن معنى الآتي والمنتظر، وهو ما يعكس المعنى الأنسب للتاريخ، في نظرنا، بغض النظر عن المضمون المعرفي والقيمة الفلسفية لهذا الآتي المنتظر (المستقبل)، لأن التاريخ يتحدد في أكثر جوانبه بالغاية التي يسعى نحوها، وهذه الغاية ليست محتواة في الماضي وإنما هي مرتسمة في أفق المستقبل. وفي هذا السياق يقول احد الباحثين المعاصرين: **"ولا يمكن للتاريخ أن يصل إلى مرتبة الوعي الفلسفي دون وعي المستقبل، وهذا بدوره يثير الجزع على المصير، ولا شيء من ذلك يحدث إلا في فلسفة التايخ"**[1].

وانطلاقا مما قصده فولتير (Voltaire) بمصطلح "فلسفة التاريخ" من أنها "دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أي دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات"[2]، فإن هذا الفهم الفلسفي للتاريخ هو ما لمسناه بالفعل عند ابن باجة. فهو قد حارب خيالات الصوفية بشدة واعتبرها أوهاما، كما نقد التفسيرات الهيولانية للتاريخ التي أنتجها فكر "الجماعة" واعتبرها سذجة لا ترتقي إلى مستوى التعقل. وفي هذا السياق يقول: **"... فلذلك إذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية، كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها، وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان، وكذلك يقولون في دعائهم«جمعك الله» و«عين الجمع». لأنهم لقصورهم عن الصورة الروحانية**

---

(1) رأفت غنيمي الشيخ: "فلسفة التاريخ"، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988.ص:22.

(2) احمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، مرجع سابق، ص. 123.

المحضة قامت عندهم هذه الصورة مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى"[1].

وقد نظر إلى الوضع الاجتماعي والسياسي والتاريخي للمجتمع الأندلسي نظرة فلسفية شاملة، فأخضع كل الوقائع والأحداث والأفكار والمواقف والأفعال لميزان العقل. وقد أوعز تخلف المجتمع إلى سيطرة "العقل الهيولاني"؛ "عقل الجمهور".

وإذا كان فولتير (Voltaire) قد استنكر أن تصبح دراسة التاريخ أكواما متراميـة من المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم أو حكمة بادية. وهو إذا أراد تنقيح الدراسة التاريخية بما يمكن تسميته بالتاريخ النقدي... مهمة التاريخ النقدي أن يحرر الفكر الإنساني من العبودية والخرافة والغباء من أجل نشر الحرية وتنوير العقل"[2]. فإن هذا ما قصده فيلسوفنا بالفعل، ومضمون كتابه "تدبير المتوحد" يفصح عن ذلك بوضوح.

وإذا كان ما يميز فلسفة فولتير هو تجاوزها لمقولتي الزمان والمكان إلى ما وراء الزمان والمكان، وحلت الوحدة محل الكثرة"[3] فهذا ما حرص عليه ابن باجة من خلال "نظرية الصعود والترقي" لديه. فهو حينما دعا متوحده إلى تجاوز الحايث والالتحاق بالمفارق، فإنما أراد بذلك أن يخلصه من النقص والكثرة والتغير إلى الكمال والوحدة والثبات، وذلك من خلال القطيعة مع المعرفة الجزئية (الهيولانية) وتحصيل المعرفة الكلية (الروحانية العامة) لتكون نظرته للأمور كلية وشاملة. وتأسيسا على ذلك تكوين نظرة كلية للتاريخ.

فبهذا المعنى الفلسفي (الروحاني العام) للتاريخ والاتجاه العمودي الصاعد لحركته والغاية الروحانية العامة التي يتجه نحوها؛ بهذا المعنى الفلسفي الكلي الذي ينطوي على بعد مستقبلي للتاريخ، يمكن القول إن هناك رؤية فلسفية للتاريخ عند ابن باجة، تقترب في مفهومها من التحديدات التي حدها بها فلاسفة التاريخ المشهورون وخاصة فولتير وكانط وهيجل.

وإذا انطلقنا من هذه النتيجة التي توصلنا إليها، وهي أن هناك تصور فلسفي للتاريخ عند ابن باجة، بمعنى ما. فما هي خصوصية هذه الفلسفة للتاريخ عنده؟

---

(1) ابن باجة: "تدبير المتوحد"، ص: 29.

(2) احمد محمود صبحي: المرجع نفسه، ص: 123.

(3) احمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص: 125.

إن الخصوصية الفلسفية للتاريخ عند ابن باجة يمكن إرجاعها إلى نقطتين أساسيتين: تتعلق الأولى بموضوع التاريخ، وتتعلق الثانية بغايته:

إن موضوع التاريخ عند ابن باجة هو الإنسان من حيث هو عالم نفسي صغير يعج بالتغير والحركة والصيرورة داخل عالم فيزيائي كبير. والإنسان من حيث هو موضوع للتاريخ، يجعل التاريخ هو تاريخ الذات الإنسانية، لا تاريخ الوقائع والأحداث الكونية الخارجية. فتصبح الدراسة التاريخية هي رصد ومتابعة هذا التغير الذي يجري على مستوى الذات الإنسانية من داخلها قصد الارتقاء بها إلى مصاف الكمال. والتاريخ بهذه الرؤية المنهجية، لا يعرف هبوطا وتراجعا، بل يكون في صعود وتقدم مستمر، لأنه لما أصبح التاريخ هو تاريخ الذات، والذي يصنعه و يشكل أحداثه هو هذه الذات نفسها من حيث هي موضوع له، فمن الطبيعي جدا أن يحصل تقدما في حركته من منطلق أن الذات تمتلك حركية وإرادة ووعي التغيير. ومقابل ذلك، لما كان التاريخ هو ما يجري من أحداث في المحيط الخارجي خارج الذات، كانت أحداثه تجري في أغلبها في اتجاه مضاد لإرادة الإنسان ومصيره الذي يختاره بنفسه، ولذلك أيضا، كانت حركة التاريخ يتخللها الصعود والهبوط. فالتاريخ كما يتشكل وتجري أحداثه خارج نطاق إرادة الإنسان ووعيه، يصبح تاريخا ضد الإنسان، وعليه فالإنسان لا يملك إلا تاريخا يصنعه بنفسه. وهذا ما قصده ابن باجة من التاريخ في علاقته بالإنسان كموضوع له.

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بغاية التاريخ، فإن ابن باجة قد أعطى لهذه الغاية صفة روحانية سامية، وهو ما يضمن التقدم المستمر للإنسان نحو كماله، ويمنع من الهبوط والتخلف، ويوسع من دائرة تحرره من كل العوائق التي وضعها التاريخ الموضوعي ـ إن جاز لنا أن نسميه كذلك ـ وكما شكله وعي الجماعة الزائف. تلك هي خصوصية النظرة الفلسفية للتاريخ كما استخلصناها من التحليل السابق، والتي تسمح لنا بالقول بأن هناك نظرة فلسفية للتاريخ بمعنى خاص، عند ابن باجة.

وهذه الخصوصية التي يتمتع بها التاريخ على مستوى الموضوع و الغاية مردها إلى النزعة الإنسية التي تتسم بها فلسفته. ففلسفة ابن باجة في توجهها العام هي قول في صناعة الإنسان. فالإنسان حاضر في كل اهتماماته العلمية و الفلسفية: الرياضيات، الطبيعيات، الطب، الموسيقى، علم النفس... فهو قد حاول أن يستثمر هذه العلوم كلها ليسلط الضوء على حقيقة الإنسان ليتعمق في فهمه أكثر، وللنظر في وضعه والتأسيس لمستقبله ومن ثمة فإن التصور الفلسفي للإنسان من

حيث هو الموضوع الرئيس في فلسفة ابن باجة، أفضى بشكل تلقائي إلى تصور "المدينة" وتصور "التاريخ"، لأن الإنسان لا يتواجد إلا في المدينة ولا يتحرك إلا من خلال التاريخ. وهو ما يفيد أن هناك تمفصل معرفي ومنهجي بين عناصر الإشكالية (الإنسان، السياسة، التاريخ)، حيث إن "الإنسان الإمكانية" أو المتوحد كما حدده ابن باجة ينعكس على الروية الفلسفية إلى المدينة وإلى التاريخ.

وبتحليلنا لهذه المفاهيم الثلاثة و مراعاة الترابط المنطقي والمنهجي بينها، نكون قد ساهمنا إلى حد ما في التغطية المعرفية لإشكالية الموضوع، وهي إشكالية الإنسان "المتوحد" في علاقته بالمكان (المدينة) والزمان (التاريخ). ويبقى "الإنسان هو البعد الأهم في الإشكالية والقاعدة المفهومية البنائية لها والمؤسسة للمفهومين الآخرين (السياسة، التاريخ) الذين يشكلان بعدين موضوعيين لوجوده.

فالذي حرك ابن باجة للتفلسف هو إشكالية "الإنسان" كما هو موجود، وأفق التفلسف لديه هو الإنسان كما ينبغي أن يكون. فـ"الإنسان مستقبله الإنسان والإنسانية أفقه".

والسؤال الذي يبقى مطروحا في الختام: من أين يستمد المتوحد ـ وهو المثقف الطليعي ـ مشروعيته كفرد مفرد لقيادة الجماعة؟ وكيف يمكنه أن يمارس تأثيره عليها ليخلق لديها القابلية للانقياد؟ وكيف يمكن لخطاب فلسفي راق حول مشروع تغيير المجتمع أن يكون مستوعبا ومستساغا من قبل الجماعة التي هي في نظره تمثل العقل الجمعي "الحس المشترك" الذي لا يقوى على تجاوز المحسوسات.

الإجابة عن هذا التساؤل، هي النتيجة التي تتضمنها خاتمة هذه الدراسة.

خاتمة

يظهر من خلال تحليلنا لإشكالية الموضوع، أن فلسفة ابن باجة حول الإنسان ـ كأرضية معرفية استخلصنا من خلالها تصوره الفلسفي لـ "السياسة" و"التاريخ" ـ تأسست على مقولتين أساسيتين هما مقولتا: "الكذب" و"الصدق". وما يؤكد ذلك هو حضورهما الوظيفي القوي في كتابه "تدبير المتوحد": فمقولة "الكذب" أخذت دلالات مختلفة في تصريفها وتوظيفها فكريا، كالنقص، الفساد، الهيولانية، البهيمية... أما مقولة "الصدق" فكان من دلالاتها: الكمال، الروحانية العامة، الخلود، السعادة، الصعود... ويتبين من خلال تعدد دلالات ومضامين هتين المقولتين أنهما تنطويان على جملة أبعاد: بعد منطقي، ويمثلان فيه التقابل بين "الخطأ" و"الصواب"، بعد معرفي فلسفي، يعكسان فيه التناظر بين "الزيف" و"الحقيقة"، بعد أخلاقي يفصحان من خلاله عن التعارض بين الرذيلة والفضيلة، وبعد اجتماعي يجسدان من خلاله وضعية المجتمع بين التخلف والتقدم، وبعد سياسي يكرس الصراع بين "الفوضى" و"النظام". وهذه الأبعاد كلها يستوعبها بعد أعم، كإطار تتفاعل فيه، هو البعد الوجودي الذي يمثله الإنسان ذاته، فيكون إنسانا ناقصا إذا بنى شخصيته على "الكذب"، أو يكون إنسانا كاملا إذا هذّب طبعه على "الصدق". وبين "النقص" و"الكمال" مسافة فاصلة بين نموذجين متعارضين للإنسان: "إنسان بهيمي" و"إنسان إلهي".

فـ"الكذب" بمحمولاته ودلالاته المختلفة، وأبعاده المنطقية والمعرفية والأخلاقية والاجتماعية والوجودية أنتج إنسانا ناقصا. والصدق بمواصفاته ومعانيه ينتج إنسانا كاملا. والإنسان إذا شعر بصحوة ضمير ويقظة وعي لا يرضى بالنقص الذي يعتري وجوده، بل يتطلع إلى الكمال. ولهذا فالإنسان (الناقص/ البهيمي) أفقه الإنسان(الكامل/ الإلهي). وإذا كان لكل أفق منطلق يقابله، ليكونا بذلك التقابل طرفين يتحرك بينهما الإنسان(كوسط) صعودا، فإن مقولة "الكذب" هي المنطلق/ الواقع/ الحاضر، وهي الدافع للتجاوز والتصحيح والتقييم والتقويم، ومن ثمة التجديد. ومقولة "الصدق" هي الأفق/ الحلم/ المستقبل، أي الصورة التي يكون عليها الإنسان في كماله الوجودي، حيث تمارس الذات تجربتها الوجودية في صيغتها الجديدة المتجددة.

ففلسفة ابن باجة حول الإنسان هي فلسفة في تجاوز "الكذب" في بعده الوجودي على مستوى الإنسان، وفي بعده المدني على مستوى المجتمع/ الدولة، وفي بعده الزمني على مستوى

التاريخ، والتأسيس لـ"الصدق" على مستوى هذه الأبعاد الثلاثة لتحقيق شخصية الإنسان الكامل وإقامة المدينة الكاملة والتوجيه العقلاني الصحيح للتاريخ.

وفلسفته بهذا التوجه الإيتيقي العملي، تنقلنا من حقل المعرفة الفلسفية إلى فضاء التربية الفلسفية، أي أن مقولتي "الصدق" و"الكذب" اللتين بنى عليهما تصوره الفلسفي للإنسان في علاقته بالدولة والتاريخ، إنما يعكسان مدلولا تربويا عميقا. وقد عكس ذلك بوضوح كتابه "تدبير المتوحد". فهو رسالة في التربية مؤسسة تأسيسا فلسفيا. وهي تربية للخاصة أو الفلاسفة. وأن الإصلاح الفلسفي التربوي عنده يأخذ معنى "التدبير"، أي ترتيب شخصية الفرد فكرا وسلوكا. والإطار النظري للتدبير، هو الفلسفة.

والتدبير كفعل تربوي يمتد إلى أبعاد اجتماعية وسياسية، بحيث يتربى المواطن على الالتزام التام بضوابط وقواعد المدينة/ الدولة.

لقد ألح ابن باجة على التربية الفلسفية في بناء شخصية الفرد وإصلاح المجتمع، مما جعل فكره الفلسفي يتسم بأنه فكر تربوي. وما أحوجنا إلى التربية الفلسفية وواقع حالنا يقدم أمثلة وشواهد يومية، تكشف عن الضياع الروحي والفكري والأخلاقي على مستوى الإنسان والمجتمع.

إذا كانت كل دراسة فلسفية لإشكالية معينة تنتهي إلى نتائج وتفتح آفاقا. فينبغي أن ننوه بأن الإشكالية الفلسفية التي عالجناها، في هذه الدراسة، هي إشكالية تراثية. وعليه ليس من المناسب أن نقف عند التراث لمجرد أنه تراث، بل لابد أن نتجاوز مرحلة التراث لننفتح على المستقبل ونرسم طريق السير نحوه من قاعدة التراث نفسه. فلكي ندير حاضرنا بكفاءة و نخطط لمستقبلنا بتدبير وحسن توقع، ينبغي علينا أن نستفيد من التراث؛ من خلال وصل حاضرنا بماضينا. ومن هذا المنطلق لا يجب علينا أن نتعامل مع النص الفلسفي الباجي ـ والنصوص التراثية الأخرى ـ كأثر معرفي لتوسيع دائرة معارفنا وتحقيق متعة الترف الفكري، بل مطلوب منا أن نقرأ نصوصه الفلسفية من خلال ربطها بأفقها التربوي.

إن التعامل مع النص التراثي يكون إما بدافع معرفي أو دافع تربوي. فالإقبال عليه بدافع المعرفة لا ينتهي إلا إلى استخلاص أفكار واستجلاء معاني، لا تتعدى فعاليتها توسيع المعرفة بالنص ذاته، ولا تتجاوز ذلك إلى الإفادة عمليا وسلوكيا على مستوى الشخص الدارس له. فالوظيفة المعرفية للنص هي من قبيل التعامل مع كائن ميت الذي بموته يبطل تأثيره وتنتفي الحاجة إليه. ولذلك فإننا نرى في الدافع التربوي العامل الوحيد الذي يبعث في النص حيوية ويفعله ليفجر

مكنوناته المعرفية والقيّمية التربوية على حد سواء، أي أن العامل التربوي يمكّن من استخلاص المقومات والأسس التي ترفد شخصية المتواصل مع النص، لتدعيم بنائه الفكري والسلوكي، فضلا عن أن الدافع التربوي للتعاطي مع النصوص يشترط حضور العامل المعرفي، لأن التربية تتأسس على أسس معرفية، إذ لابد من معرفة بالنص لاستنباط المرتكزات التربوية منه. فالوظيفة التربوية تمنح النص الحياة، فيتخلص من صفته التراثية لحظة التعامل معه، فيمارس حضوره من خلال القيم التربوية المستخلصة منه، والتي تنعكس على تفكير وسلوك المتعامل معه، وهو حينما يمارس حضوره على هذا الأساس، فهو حضور وظيفي لا تحكمي. بمعنى أن النص حينما يتجاوز موقعه (الماضي) ليمارس فعاليته في الحاضر ويمتد إلى آفاق المستقبل، لا يفرض سلطته على الذات ولا يمس استقلاليتها ويضيّق على حريتها، بل العكس هو الوارد.

بهذا الاشتراط التربوي في التعامل مع نصوصنا التراثية الذي لا تغيب منه الممارسة النقدية الابستمولوجية، نتواصل مع ماضينا على نحو من الاستقلال عنه. وبهذه الكيفية فقط يستمر التاريخ في حركته في اتجاه تقدمي دافق بالإنجازات الحضارية، في صورة جديدة متجددة على الدوام، فيتحقق للزمن وحدته واتصاله، فلا تكون هناك لحظة قوة ولحظة ضعف، تتداولان التناوب في الحضور المتكرر من خلال حركة زمنية دائرية، بل تكون هناك لحظة واحدة فقط، هي لحظة القوة المستمرة على حالها القوي عبر حركة تاريخية خطية تقدمية. فتسقط، بالتالي، مقولة إن الحضارات تخضع لسنة الصعود والهبوط في حركتها التاريخية.

لقد رأينا أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى هذه الالتفاتة المنهجية في التعامل مع النص التراثي وذلك لثلاثة أسباب:

السبب الأول يرتبط بالنتيجة العامة التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة: وهي الحاجة لوجود الفيلسوف في المجتمع، وهي حاجة تفرضها ضرورة العناية بالإنسان: فمشكلة الإنسان هي المشكلة المركزية التي شغلت اهتمام الفلاسفة على مدار العصور. وأن تحقيق إنسانية الإنسان كأفق يتحرك باتجاهه الوعي الفلسفي، كفيل بتحقيق البناء السليم للمجتمع والتجسيد الفعلي للنظام باعتباره الغاية النهائية للدولة. فالإنسان، قضية معرفية تراثية، تناولناها من خلال فلسفة ابن باجة، وأفقه هو قضية معرفية استشرافية مستقبلية، أي هو الإنسان في صورته المتطورة الجديدة (الحلم). ومتوحد ابن باجة هو الإنسان الأفق/ المستقبل للإنسان التاريخي الذي عاصره.

وقد أسس لهذا الأفق من خلال توظيفه التربوي للنصوص التراثية اليونانية (أفلاطون، أرسطو) والعربية الإسلامية (الفارابي).

فمهمة الفيلسوف هي أن يتدخل بوعيه الفلسفي كوسيط بين الواقع والأفق، ليحول الحلم إلى حقيقة، وليحدد للحياة مفرادتها ومعانيها الإنسانية.

والسبب الثاني هو أن كون موضوع الدراسة يتصل بإشكالية تراثية، فإن التعامل معها على أساس العامل التربوي، يمكّن من توظيفها واستثمارها لكشف وإبراز قيم عملية تساهم وتفيد في إعادة صياغة وجودنا بما ينسجم ومتطلبات الحاضر وآفاق المستقبل. فالعامل التربوي يجعل الذات في موقع المسؤولية تجاه النص الذي تتعامل معه، أما العامل المعرفي فيجعلها تقبل على النص بدافع الفضول العاري من كل التزام. ولهذا فإننا حينما نسعى إلى المعرفة بدافع غريزة "حب الاستطلاع"، فلا نبتغي المعرفة من أجل المعرفة، بل نعرف من أجل هدف يحكم وجودنا ومسيرتنا في الحياة، وهذا الهدف لا يمكن إلا أن يكون هدفا تربويا في المقام الأول، فيحول المعرفة إلى أسس ومرتكزات وقيم تربوية تساهم في البناء الفكري و الخلقي للفرد والنظام الفاضل للمجتمع.

على ضوء هذه الأسباب التي تبرر تركيزنا على هذه الرؤية المنهجية، يتبين أن النص الفلسفي الباجي نص تربوي في صميمه، فضلا عن حمولته المعرفية وبالتالي يتحدد العامل التربوي كآلية عملية لاستخلاص الدروس والنتائج. وبناء على هذا ما مدى راهنية فلسفته وصداها في واقعنا الاجتماعي. أي كيف يمكن أن نجعل ابن باجة معاصرا؟

إذا كان النقص والفساد (البهيمية) الذي اتسمت به مدن الزمان التي عاصرها ابن باجة، يعود إلى غياب دور الفيلسوف فيها بفعل سيطرة الجماعات الدينية، فإنه استنادا إلى هذه القاعدة المعرفية الباجية، نستنتج أن حضور الفيلسوف في المدينة/ المجتمع، يساهم بفعالية في تنوير العقول، ومن ثمة المساهمة التكوين الصحيح لشخصيات الأفراد، وتقدم المجتمع، وما يؤكد معقولية وصحة هذه الأولية، هو أن قيام الحضارة الإغريقية، التي على أرضيتها المعرفية، تأسست الحضارة الغربية الحديثة، كان نتيجة لانتشار الوعي الفلسفي، والحضور الفاعل للفلاسفة في عقلنة وترشيد السلوك الاجتماعي والسياسي. وأن الحضارة العربية الإسلامية تراجعت، حينما غيِّب التفكير العقلاني من فضائها. وانطلاقا من هذا فإن انشغال ابن باجة وعنايته الفائقة بـ الفيلسوف "المتوحد"، لدرجة أن فلسفته اتسمت بأنها فلسفة في فن التوحد، لها صداها وراهنيتها في واقعنا العربي المعاصر، إذ إن مجتمعاتنا تعاني من غياب الفلاسفة. وما نقصده بالغياب، هو تعطيل مفعول فكرهم، وتهميش

دورهم الاجتماعي والسياسي، فهم متوحدون بالمعنى الباجي لمفهوم 'التوحد'. إنهم معتكفون في عوالمهم إلى حين أن يقدّر لهم النزول إلى الواقع لتحقيق أحلامهم. فأزمتنا الحقيقية والفعلية الراهنة، هي أزمة غياب الفيلسوف من الدوائر التعليمية والتربوية والسياسية. وأن لهذا الغياب خلفيات وأسباب وأهداف. فإذا كان الحضور المنفرد والمتميز والفاعل للفلسفة في المدينة اليونانية، يرجع إلى غياب سلطة الدين. وإذا كانت المدينة الأوروبية ساحة عمومية لوجود الفلاسفة وممارسة نشاطهم بسب تغييب السلطة المعرفية و السياسية الدينية. فمطاردة الفلاسفة والتضييق على حرياتهم الفكرية في المدينة العربية قديما، وحضورهم الخافت والضعيف في الحاضر، لا يمكن تفسيره إلا بهيمنة جهاز 'الملة' كسلطة روحية مطلقة، تدعي امتلاك الإجابات الجاهزة والحلول السحرية لكل المشكلات الطارئة من جهة، والقيود التي يضعها الفاعل السياسي لتبديد أحلامهم، من جهة أخرى.

فالمشكلة لها جذور تاريخية تعود بدايتها إلى الصراع بين الدين والفلسفة، والتي امتدت آثارها إلى العقل العربي المعاصر. وأن هذه المشكلة تجسدت عمليا في الصراع بين الفرد الذي يمثل نموذجه الفيلسوف (أو المثقف النخبوي)، والجماعة يمثل نموذجها الفقيه/ الإمام (الغزالي/ ابن رشد مثلا). وتجب الإشارة هنا إلى أن التصادم بين الفلسفة والدين، وكامتداد لهما جدل الأصالة والمعاصرة، أدى إلى أزمة في بنية الوعي ومن ثمة أزمة هوية. فالوعي العربي الإسلامي يعيش أزمة انشقاق وفصام وتفكك، فأنتج إنسانا متوترا يعاني من ازدواجية معقدة على مستوى التفكير والموقف، ساهم بدوره في إنتاج مجتمع مريض ومتخلف، وبالتالي، 'فإن الخروج من شقاق الوعي وأزمته، هو الخطوة الأولى والضرورية على طريق الخروج من شقاق الواقع وفوضاه'[1].

فما هي الصيغة المنطقية والواقعية لحل هذه المشكلة؟ أي كيف يمكن للفيلسوف من أن يتخلص من (توحده) وعزلته المفروضة عليه ليمارس حضوره في المجتمع، ويؤدي دوره المعرفي فيه حتى يساهم في تقدمه؟

إذا كنا نؤكد على حضور الفيلسوف وتفعيل دوره المعرفي والسياسي كمنفذ لحل المشكلة، فإن المجتمع العربي لم يعط له فيلسوف بعد، لكن يوجد من ينوب عنه ويمثله وهو المثقف النخبوي. وانطلاقا من النتيجة التي أفدناها من فلسفة ابن باجة، وهي أن توحد الفيلسوف وهجرته الاضطرارية للمجتمع، كان بفعل مضايقة الجماعة الدينية الضاغطة لفكره وتهديد وجوده، فإن

---

(1) برهان غليون: إغتيال العقل، سلسلة موفم صاد للنشر، 1990، ص: 39.

المشكلة نفسها يعاني منها واقعنا الفكري المعاصر، وهي تعبر بوضوح عن أزمة المثقف. وعليه فإن تجاوز هذه الأزمة، وتحقيق واقعة الفيلسوف، وسيادة روح التفلسف، يكمن ـ في نظرنا ـ في وضع استراتيجية عملية لإزالة العوائق التي تضعها الجماعة الدينية من خلال منطق فكرها وأدواتها السياسية أمام الفكر الفردي.

فما سر نجاح الجماعة الدينية في تمرير إيديولوجيتها، واختراق فكرها للعقول والسطرة عليها؟ وكيف يمكن للمفكر الفرد(المثقف النخبوي) أن يحول تجربة النجاح هذه لصالحه؟

إن تفكير الجماعة هو تفكير ديني في الأساس، وما يسوغ جماعيته هو استناده إلى مبدأ الإجماع والتفاف جماعة الجمهور حوله بسبب تبسيط المفاهيم الفكرية لتكون في مستوى مداركهم وإثارة العاطفة الدينية لديهم واستغلالها لإقامة سياج مغلق حوله ـ أي فكر الجماعة ـ حتى لا يخترقه الفكر الفردي الذي هو فكر عقلاني/ فلسفي في الأساس، فيهز أسسه ويشكك في قيمه وأهدافه. وبالتالي فالتضييق على التفكير والفكر الفردي ووسمه بالشذوذ والانحراف، بل وأحيانا اتهامه بالتكفير من خلال تجنيد جماعة الجهور وتعبئتها عاطفيا لصده ومواجهته، إنما الغرض منه هو تثبيت سلطة فكرها من خلال تكوين جهاز سياسي يستعمل في صياغة شخصية الإنسان، وتطويع فكره وسلوكه بالكيفية التي يكون بها تابعا لسلطتها ومدافعا عن إيديولوجيتها، وتضفي على فعله الدفاعي الاندفاعي صفة ومشروعية جهادية. ولذلك اتسمت العلاقة بين فكر الجماعة وفكر الفرد بالتوتر والتعارض الذي هو نتيجة للتوتر والتنافر بين عناصر ومكونات القاعدة المعرفية والخلفية الإيديولوجية ممثلة في العلاقة بين الدين و الفلسفة. وهو في النهاية صراع بين إنسان تاريخي كما صاغته الرؤية الدينية، وإنسان أفق(مستقبلي) كما حاولت أن تؤسس له رؤية عقلانية فلسفية. وكانت نتيجة هذا الصراع هي ابتعاد العامة عن الفرد المثقف (الفيلسوف)، والالتفاف حول رجل الدين (الفقيه)، وبالتالي فشل هذا المثقف المفرد في التفاعل معها و التأثير فيها ولم يكتب لمفردات فكره أن تغير وعيها ومواقفها، بل بقي هذا الفكر يتحرك داخل أسواره النخبوية المتعالية عن واقع العامة واهتماماتها. وفشل صاحب هذا الفكر النخبوي في أن يتحول إلى قائد سياسي محرك لإرادة الجماهير باتجاه التحولات الاجتماعية والتاريخية التي رسم معالمها وآفاقها من خلال فكره.

ترى ما سبب فشل المفكر المفرد في التواصل مع العامة؟ وإلى ماذا يمكن إيعاز عدم قدرته على التأثير فيها بفكره؟ هل هو الذي يتحمل وحده مسؤولية هذا الإخفاق أم يمكن إرجاع ذلك إلى

سبب خارجي يتمثل في العوائق التي يضعها فكر الجماعة في طريقه؟ أو أن وظيفة هذا المثقف المفرد لا تتعدى التنظير إلى التغيير؟

بداية يمكن القول إنه لا يمكن استبعاد العامل الخارجي المتمثل في القيود التي تفرضها والعوائق التي تضعها الجماعات الضاغطة (الدينية والسياسية) أمام الحركات الفكرية والثقافية الفردية. لكن المفكر الفرد يتحمل قسطا أكبر من المسؤولية في الإخفاق: فهو يفكر من أجل تغيير المجتمع و تحقيق مصالح العامة، لكنه لا يكتب إلا للنخبة ولا يفهم خطابه إلا النخبة، وبذلك يفقد التواصل مع المجتمع ويغيب عن واقع الأمة. "فمن الظواهر السلبية في الحياة الثقافية غياب النخبة عن الأمة وابتعادها عن معاناة الناس وهمومهم اليومية المختلفة، مما يفضي بالنخبة إلى اصطناع عالم خاص بها، يمثل جزيرة مغلقة تسود فيها تقاليد ومفاهيم خاصة، تقطع الصلة بينها وبين الجماهير، وتمكث في هذا العالم تتداول مفاهيم نظرية محنطة لا علاقة لها بالواقع"[1]. وهذه مشكلة جوهرية تمس دور المثقف النخبوي وتؤثر سلبا على علاقته بالجمهور، فأية فاعلية لأفكار ومفاهيم مجردة عالقة في الأفق ولا تلامس واقع الناس ولا تنزل إلى مستوى مداركهم وأفهامهم، فهل تبسيط المفاهيم، والنزول إلى مستوى العامة، يحط من مكانة المفكر النخبوي ويفقد فكره قيمته؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنه لابد من إيجاد صيغة للتواصل مع الجمهور بكيفية تحافظ على مكانته، وعلى قيمة فكره. وهذه الصيغة لا يمكن إلا أن تكون سياسية: أي أن يكون فكره أرضية نظرية ومرجعية لرجل السياسة.

فالفاعل السياسي هو الذي يحول مفردات المثقف النخبوي إلى أدوات عمل من خلال تبسيطها على مستوى الخطاب، لأن التأثير في وعي الجماهير و تحريكهم لا يحصل إلا إذا كان الخطاب الموجه إليهم بسيطا في مفاهيمه. وبهذه العملية يتحقق التواصل بين المثقف والمجتمع بطريقة غير مباشرة، إذا لم يتمكن هو من أن يكون فاعلا سياسيا مباشرا، وليس هناك حرج أو مخالفة للأصول في أن يتحول إلى سياسي، فذلك "ليس شيئا مخالفا لعمل المثقف إذا ما اتخذه وسيلة لتعميق وتركيز القيم السياسية الأصيلة التي يدعو إليها وتزريق الجذور الثقافية لمجتمعه بتلك الممارسة وذلك التنظير في هذا المجال"[2]. فالجماعات الدينية لم تنجح في السيطرة على وعي الجماهير واستلاب

---

(1) عبد الجبار الرفاعي: "جدل التراث والعصر" دار الفكر، دمشق ط1، 2001، ص: 28.

(2) زكي الميلاد: كتاب الكلمة1: "المثقف والمجتمع" منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث. بيروت.لبنان. 1995 ص: 61.

عواطفهم إلا من خلال النشاط السياسي واللعب على استراتيجية "البساطة" في الخطاب. لكن هذه الصيغة العملية للتواصل تطرح صعوبة كبيرة، وهي أن الفاعل السياسي يرى في المثقف النخبوي خطرا عليه وعلى نظامه السياسي، بل وحتى على المجتمع، فتاريخ العلاقة بين المثقف والسياسي على المستوى العربي الإسلامي اتسم بالتوتر والتنافر الحاد. فبالإضافة إلى العزلة التي تفرضها على المثقف طبيعة خطابه (المعقد)، هناك عزلة يفرضها عليه السياسي من جهة، والمفكرون المتمون للإيديولوجيا الدينية من جهة ثانية. فهو يعاني، إذن، من مضايقات فكر الجماعة وقمع السياسي له. ولا يمكنه أن يتخلص من هذا الخطر المزدوج الذي يهدد وجوده ويعطل دوره الاجتماعي والتاريخي إلا بالاتصال المباشر بالجماعة والتفاعل معها. لأن القائد السياسي لم ينجح في مسعاه ولم يحقق أهدافه السياسية والاجتماعية إلا حينما ركب موجة الجماهير. والمفكرون الدينيون لم ينجحوا في تكوين قاعدة شعبية يستندون إليها في نشاطهم ونضالهم إلا من خلال النزول إلى مستوى الجماهير والتأثير في وعيهم وكسب عواطفهم الدينية. بمعنى أن المثقف النخبوي مطالب بأن يمارس دورا سياسيا لتمرير خطابه واختراق أسواره النخبوية، فيتحول من منظّر إلى مغيّر وفاعل مباشر في تطور المجتمع وحركة التاريخ، وأن فعل التغيير والنزول من القمّة النخبوية إلى القاعدة الاجتماعية لا يفقده خاصيته كمثقف نخبوي. ومن خلال تواصله المباشر مع الجماعة يحقق - في نظرنا - مكسبين أساسيين: الأول يتمثل في تجاوزه للقيود التي تفرضها السلطة السياسية على نشاطه، والحد من تأثير فكر الجماعة وإيديولوجيتها ويترتب عن هذا المكسب مكسب ثاني و يتمثل في تأكيد حضوره الاجتماعي وتجسيد أفكاره في الواقع. وأن نجاح المفكر المفرد في هذه المهمة لا يتحقق إلى إذا تحول من نموذج "المثقف الفيلسوف" إلى نموذج "المثقف النبي". فالفلاسفة قد كانوا أكثر بعدا عن الجماعة، حيث اهتموا بصياغة المقولات والمفاهيم والمصطلحات وإعطائها طابعا عقليا ومثاليا مجردا، مما جعل منها قيدا على الإدراك لدى العامة، ولم تمس المشكلات التي أفرزها الواقع التاريخي والاجتماعي. فلم نقرأ عن فيلسوف إسلامي غيّر وجه التاريخ بأفكاره ولا سمعت الجماهير باسمه، رغم أن أفكاره ورؤاه تقدم تصورات لحلول للمشكلات الاجتماعية بمختلف أبعادها. أما الأنبياء فكانوا أقرب إلى جماعة الجمهور وعلى تماس مباشر مع عقولهم وقلوبهم. وأن التصورات الدينية التي عرضها الأنبياء على الناس لا تقل تجريدا ومثالية عن أفكار الفلاسفة وتصوراتهم، ومع ذلك نجحوا في إيصالها للعامة، وأعادوا صياغة وعيها فأسهمت هي بدورها في تغيير وجه التاريخ ونظام المجتمع، وأن سبب النجاح يعود إلى التفاعل مع الجماعة من خلال تبسيط التصورات وأسلوب الخطاب.

وإن كان للعناية الإلهية دور في تسهيل المهمة، إلا أن طريقة التواصل وأسلوب التغيير لا يخلو من إمكانيات إنسانية، وهو ما يفيد أن النبوة تفعيل للإرادة الإنسانية. فالنبي إنسان في التحليل الأخير ونبوته لا تلغي إنسيته. فحضور "الإنسية" بمفرداتها من وعي واجتهاد إرادة واختيار في نشاط النبي من جهة، ونجاح مهمته في عملية الإصلاح و التغيير من جهة ثانية، هو ما يجعل منه نموذجا لكل إنسان مفكر يرغب في المساهمة في تغيير مجتمعه و تطويره طالما أنهما يشتركان في خاصية "الإنسية"، فالإنسية هي التي تجعل محاكاة النموذج ممكنة. ومن هنا فإن "المثقف بين خيار أن يكون مثقف الفيلسوف، أو أن يكون مثقف النبي.. الفيلسوف هو من يعيش في عالمه الخاص، في كهف مهجور، ويتحدث بلغة لا يفهمها الناس.. أما النبي فهو من يعيش في عالم الأمة ويحمل لهم رسالة الإصلاح والتغيير، ويتحدث بقدر عقول الناس، ويتحمل الصعاب والتعب والمشقة في سبيل رسالة أمته..

النبي هو الذي قاوم الظلم والاستبداد والطغيان ودافع عن حقوق الناس وطلب بالعدل والحرية وهو الذي حرك التاريخ وصنع الأمم و بنى الحضارات..

فالمثقف الذي نريده لأمتنا هو المثقف النبي الذي يحمل رسالة الإصلاح و يرفع مشعل الحرية، وقضيته أن يطالب بحقوق الناس"[1]. وإذا اختار المثقف أن يكون "مثقف فيلسوف ليحافظ على نخبويته وتميزه وتعاليه على من هم دونه، فإن هذا الاختيار يلغي دوره الاجتماعي ويقلل من تأثير فكره ما لم يتمثل نموذج النبي. فبالقدر الذي يتحتم على المثقف أن يتصل بالنخبة يتوجب عليه أن يتواصل مع الجماعة، أي أن يمارس دور الفيلسوف ودور النبي في نفس الوقت: فهو يتمثل في ذاته نموذج الفيلسوف في لحظة التفكير" والتنظير، ويحاكي نموذج النبي في لحظة الإصلاح التغيير. وبهذه المزاوجة بين النموذجين يحقق توازنه النفسي والفكري وترتقي مكانته الاجتماعية، ويكون، بالتالي، قادرا على المساهمة في إنتاج (تربية) إنسان متحضر معبإ بالوعي المستقبلي وقيم التقدم، أي تحقيق هدف "الإنسان الأفق".

فالمفكر الفرد بتمثله لنموذج المثقف النبي يعطي المصداقية لنخبويته، بحيث تكون أفكاره قابلة لأن تكون أدوات عمل، فيكون تبعا لذلك، فاعلا اجتماعيا، قادرا على التغيير. وبفضل نزوله إلى القاعدة الاجتماعية من خلال فعله الثقافي الاجتماعي والتحامه بالعامة، وتمثل اهتماماتها والتعبير عنها، وكسب عاطفتها ومناصرتها له، يستطيع أن:

---

(1) د. زكي الميلاد: المرجع السابق، ص: 9.

أ- يكتسب سلطته ومشروعيته كمثقف، حيث أن مناصرة الجماهير له تعزز من موقفه وتوسع من دائرة نفوذه وقوة تأثيره، وبذلك يتحول إلى:

ب- فاعل سياسي مباشر، إذ إن مساندة القاعدة الاجتماعية له تحوله سلطة القائد السياسي، فتجبر النخبة السياسية الحاكمة على إشراكه في نشاطها السياسي، وتبنّي أفكاره في عملية الإصلاح والتنمية الاجتماعية، وتفعيل دوره الحضاري، وبذلك يزول القهر والاستبداد، وتتحقق الحريات الفردية والعامة، فيقترب المجتمع في بنيته ونظامه وتطوره من "المدينة الفاضلة" التي حلم بها الفلاسفة. وبهذا التحول الذي يحققه المفكر المفرد من أفق التنظير إلى حقل التغيير يتمكن من:

ج- المساهمة في ترشيد النشاط السياسي وتوجيهه توجيها عقلانيا وأخلاقيا سليما، أي بناء السياسة تنظيرا وممارسة على أساس فلسفي. ففي غياب الفلسفة تتحول السياسة إلى تنظيمات إدارية لا غير، ولا يعيش الإنسان النظام في ذاته ولا في علاقاته، فتسود الفوضى والاستبداد والقمع، ولا يكون هناك مفاهيم أساسية واضحة ومحددة في الأذهان لكل حركة سياسية، وهذا ما جعل السياسة استغلال ظروف وصراع مصالح وتحريك شارع وإثارة حماس واستنفار عاطفة... هذا هو واقع حال مجتمعاتنا العربية المعاصرة. فـ "الحق يقال إن الوعي السياسي في الشرق العربي لم يعط له فيلسوف بعد، أو مخطط عقائدي يقيمه على أوليات فلسفية عامة. هذا الغياب الفلسفي في سياستنا، هو الذي جعل الشارع يتحكم فيها، محدثا من الثغرات القوية، الفاضحة، ما هو مراكز ضعف بين أيدي الأغيار... ما استغنت السياسة يوما عن الفلسفة. وهل سياسات الغرب ذاتها إلا امتداد للتفكير الفلسفي؟ الشعوب القائدة هي شعوب متفلسفة لأنها شعوب موجَّهة. إذ السياسة لا ترسخ، فتنهض إلى مستوى الفارض نفسه بقوة، إلا إذا استحرت بروح فلسفية"[1]. فالمفكر الفرد بتبنيه لنموذج المثقف النبي الذي يمكّنه من التواصل مع الجمهور يستطيع أن يكتسب سلطة تمكنه من تأكيد حضور الفلسفة وتفعيل دورها في المجتمع فتساهم في ترشيد السياسة. فالفلسفة هي التي تحافظ على صحة كل شيء: "ما كانت معرفة صحيحة بدونها، ولا علم صحيح، ولا

---

(1) د. كمال الحاج: من مقدمته لكتاب: "الوجودية مذهب إنساني" جون بول سارتر. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت لبنان. 1983. ص: 21.

اقتصاد صحيح، ولا سياسة صحيحة، ولا عمران، ولا فن، ولا أدب. إن كل ظاهرة اجتماعية ممتازة قامت أو يجب أن تقوم في مطلق شعب، ينبغي لها أن تستند إلى تخطيط فلسفي، موجّه. هل صاهرت سياستنا الفلسفة؟..الذي يستعرض الأحداث السياسية في عالمنا العربي، يرى بجلاء غياب التخطيط الفلسفي الموحد. أكثر المفاهيم لم تتبلور بعد. الأمة، القومية، الدولة، الحرية، الدين، إلى ما هنالك من مقولات تستند إليها السياسة، لم يعط لها فيلسوف بعد، ليضربها على محك العقل البناء[1].

وبالانخراط الاجتماعي للمفكر الفرد يتقلص تأثير فكر الجماعة، وتضيق دائرة سلطتها، فتضطر إلى تغيير موقفها منه للمحافظة على وجودها ونشاطها، فيتحول السجال والخلاف إلى حوار واختلاف، وبهذا التحول يزول التوتر على مستوى العلاقة بين فكر الفرد وفكر الجماعة، ويسود التوافق والانسجام بينهما. ونشير هنا إلى أن الفيلسوف حينما يؤسس لحضوره المعرفي والاجتماعي، لا يسعى إلى إلغاء الآخر، وإقصاء فكره.

إننا نهدف من وراء التأكيد على حضور الفيلسوف إلى تحقيق سلطة الفكر بدلا من فكر السلطة بإيجاد فلسفة بديلة وثقافة جديدة تصل إلى جموع الناس، تخلق وعي جديد؛ وعي لا يفصل بين النخبة المثقفة والجمهور الذي يسعى إلى حياة جديدة تليق بالإنسان العربي[2].

إن هذا الوعي الجديد بالواقع الذاتي والموضوعي للإنسان العربي وبمستقبله، لا يتحقق ويتمظهر إلا بالاستناد إلى رؤية فلسفية للتاريخ، تنسجم مع الطبيعة التكوينية للذات العربية، وانشغالاتها الحاضرة وتطلعاتها المستقبلية. تلك هي مهمة الفيلسوف والغاية من حضوره. لأن الوعي الفلسفي يعمل على خلق وبلورة التصورات الخاصة بالإنسان، ليمارس على ضوئها، وجوده في المكان ويتطور في الزمان. فمصير الأمة وقدرتها على صناعة حاضر أحسن من ماضيها، وقابل للتجدد والتطور في خط سيرها نحو المستقبل مشروط بقيام فلسفة للتاريخ. فانعدام فلسفة التاريخ بالنسبة للأمة، يعني انعدام مستقبلها.. وانعدام حاضرها المفضي إلى ذلك المستقبل[3].

---

(1) د. كمال الحاج: المرجع نفسه، ص: 22.

(2) محرر مجلة : أوراق فلسفية. العدد 4 ـ 5. يوليو/ ديسمبر. 2001. ص: 4.

(3) د. البخاري حمانة: أنظر مقال له، بعنوان: "من أجل فلسفة عربية للتاريخ". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1990. ص: 251.

فأي فلسفة للتاريخ هذه التي تمكّن الإنسان من اكتشافه لأصوله ومقومات وجوده من ماضيه، وإمكانياته التغييرية من حاضره، ومعرفة أحلامه من تصوره لمستقبله؟ أية فلسفة للتاريخ هذه التي تمكّن الإنسان من أن يتقدم نحو أفقه، فيبلغه ليعيشه تجربة حية في وعيه ومجتمعه؟

إن أية فلسفة للتاريخ لا تجد مسوغها ولا تحقق فاعليتها إلا في ارتباطها بالحاضر وانطلاقها منه، لأن كل نظرة للتغيير تكون نابعة من طبيعة المشكلات والتحديات التي يفرضها الحاضر. ومن ثمة لا يمكن إسقاط رؤية فلسفية تراثية للتاريخ (رؤية ابن باجة مثلا) ـ وهي رؤية مرتبطة بحاضرها ـ بصورة جاهزة على حاضرنا الذي يختلف في خصوصيته ومتطلباته التي تميزه عن ذاك الحاضر الذي أصبح ماضيا، بل المطلوب هو استثمار هذه الرؤية وتوظيفها في تأسيس وإثراء رؤية فلسفية أصيلة وجديدة للماضي والحاضر والمستقبل؛ رؤية لا تجعل الماضي هو الحاضر فتسقطه عليه وتكرره، ليغترب هذا الحاضر ويغيب، ولا تدفع بالحاضر إلى المستقبل فيكتسحه ليكون هو إياه، فيغيب الأفق وتتوقف كل حركة نحو التقدم والتطور، بل هي رؤية تنطلق من الحاضر باتجاهين: أحدهما إلى الوراء؛ إلى الماضي للوقوف على المقومات والثوابت والأصول والخبرات المرتبطة بها، للاستعانة بها لتفعيل متغيرات الحاضر، والاستغناء عن متغيرات هذا الماضي لأنها ارتبطت به حين كان حاضرا، وبالتالي، فإن صلاحيتها تنتهي بمجرد أن أصبح الحاضر ماضيا. والاتجاه الثاني يكون إلى الأمام؛ إلى المستقبل لتحديد الآفاق والأهداف الاجتماعية والحضارية، لأن الهدف بطبيعته مستقبلي ولا يرتسم إلا في الأفق، فإذا كان الماضي يحتوي داخل إطاره، الثوابت والدروس التي تبرر الرجوع إليه، وإذا كان الحاضر يفرز مشكلات ويثير مستجدات ويطرح متطلبات تفرض علينا مواجهتها وحلها للتكيف معه والعيش فيه، فإن المستقبل هو الفضاء الذي يحتضن الأهداف التي بتحقيقها تزول المشكلات وتتحقق المتطلبات؛ متطلبات الحاضر. فيكون هذا المستقبل هو الحاضر الذي يأتي ليصير واقعا في صورته المتقدمة المتجددة دوما.

لكن بأية كيفية يمكن تأسيس هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ وتحقيقها بما يضمن للزمان تكامله في أبعاده الثلاثة، وصيرورته وتقدمه؟

إن هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ لا تكون فاعلة ولا قادرة على تحديد استراتيجية عملية للتغيير والتجديد الاجتماعي والحضاري إلا إذا كانت رؤية مشتركة في إطار عمل فكري مؤسساتي، وذلك يتطلب تحديد إطار نظري تتشكل جوانبه وعناصره من الثوابت التاريخية والثقافية، لتتنوع وتتفاعل داخله المتغيرات، كآراء وتصورات؛ إطار يلتقي فيه السياسي مع المثقف

النخبوي، ويتصالح الفيلسوف مع الفقيه، فتتجاور آراءهم وتتقاطع، ولا تتنافر وتتصارع، وتتقارب مواقفهم، فلا تتصادم. فإذا كان في الاتحاد قوة كما يقال، فأولى وأحرى أن يكون الاتحاد والتقارب في التصورات والرؤى، لتنبثق عنها خطة عملية للتنمية الاجتماعية والتطور الحضاري. والاتحاد في الرؤى لا يلغي الاختلاف في الرأي وحرية التفكير والتعبير، بل يعزز وحدة المثقفين وتواصلهم ويؤكد حضورهم وتأثيرهم ويفعّل دورهم الاجتماعي، ويزيدهم قوة وتماسكا، فيتحقق المجتمع المتماسك القوي والمنظم، وتتحقق، بالتالي، وحدة الدولة.

فإن قيام رؤية فلسفية أحادية للتاريخ، وانعزالها ورفضها لرؤى أخرى حتى ولو كانت غير فلسفية ـ دينية مثلا ـ وعدم التعاطي معها، يحيطها بكل عوامل الفشل، ويترتب عن ذلك التوتر والشقاق بين الفاعلين الثقافيين والسياسيين وتفكك وحدة المجتمع وانهيار كيان الدولة. فبقدر ما تتعدد وتتنوع الرؤى والتصورات، يجب أن تتقاطع وتتفاعل وتتحد بتوحيد الأهداف المستقبلية. فتكامل هوية الإنسان وصلابة بناء المجتمع، وتحقيق وحدة الأمة وتطورها الحضاري، لا يتحقق إلا برؤية فكرية وإيديولوجية مشتركة للتاريخ. وهذه الرؤية المشتركة لن تتحقق في نظرنا ـ على المستوى العربي الإسلامي ـ إلا بإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة من جهة ـ باعتبارهما المقومين الأساسيين في بنية العقل العربي، وفي تشكيل الوعي التاريخي للأمة العربية الإسلامية ـ وبين فكر الجماعة وفكر الفرد من جهة ثانية بالصورة التي أوضحناها سابقا، لأن التاريخ يشهد على أن تفكك وحدة الأمة والصراعات الفكرية والايديولوجية والاجتماعية كان سببه التوتر في العلاقة بين النص والاجتهاد، ومثال ذلك ظهور الفرق السياسية والفقهية (سنة، شيعة، خوارج...أهل الرأي، أهل الحديث...). فقد ساد التناحر والخلاف بين هذه الفرق أكثر مما ساد الوفاق والاختلاف. كما أن الصراع ـ ولا أقول التفاعل ـ الذي يجري على الساحة الفكرية السياسية العربية المعاصرة بين "الأصوليين" و"العلمانيين"، "المحافظين" و"المجددين" و"المعتدلين"... ما هو إلا نتيجة للخلل على مستوى العلاقة بين مكونات المرجعية المعرفية والايديولوجية (النص= الاجتهاد. فكر الفرد= فكر الجماعة)، وبالتالي استمرار وتكرار للخلافات والصراعات التقليدية في صورة مختلفة على مستوى الشعارات والمسميات، بينما الجوهر واحد: فالدين أخذ دلالة "الأصالة، الأصولية، السلفية... والعقل صار يعني: الحداثة، التجديد، المعاصرة... ومقابل وبفعل هذا التوتر والصراع وتكراره واستمراره تكررت الذات على بنيتها المفككة ووعيها المنشق، فتكرر المجتمع في وضعيته المتخلفة، ولا زال التخلف يعيد إنتاج ذاته على كل المستويات.

فالرؤيـة الفلـسفية المـشتركة للتـاريخ لا تتأسـس ولا تتبلـور إلا علـى أرضـية معرفيـة وأيديولوجية مشتركة، يتم فيها الاتفاق على العناصر والثوابت المكونـة للبنيـة العقليـة والوجدانيـة والخلقية للإنسان العربي، وهذه الثوابت هي الدين والعقل والتراث (القواسـم الثقافيـة والتاريخية المشتركة). فالدين لا يمكن تحاشيه أو إزاحته مـن الرؤيـة التكوينيـة التربويـة للإنـسان، والنظـرة إلى مستقبله، من منطلق أن المجتمع العربي في بنيته الثقافية هو مجتمع ديني بالأساس. فالدين يمثل الإطار العام الذي تشكلت داخله هوية الإنسان العربي المسلم، وعبر من خلاله عن فطرة التدين لديه مـن خلال مستوى فهمه لمبادئه وحقائقه، كما مثل الخلفية الأسـاس لرؤيتـه العقليـة للمجتمـع، ولبنيتـه ولتطوره. والعقل هو الثابت الذي يتحرك داخل هـذا الإطـار (الـديني)، بكامـل الاسـتقلالية الـتي تتطلبها وظيفته التعقلية، فينتج التصورات الخاصة بالإنسان والمجتمع والتاريخ. والتلازم بـين هـذين الثابتين (الدين/ العقل) كأساس للـصياغة الوجوديـة لهويـة الإنـسان والرؤيـة البنائيـة والتنظيميـة للمجتمع، والنظرة المستقبلية لحركة التاريخ، هو ما يفـسر ومـا يـبرر ـ في نظرنـا ـ سـعي الفلاسـفة المسلمين القدامى للتوفيق بين الدين والفلسفة (الفارابي وابن رشد) لتأسيس أرضية معرفيـة صـلبة ومتوازنة، ليـتم علـى ضـوئها فهـم حقيقـة الإنـسان والمجتمـع والتـاريخ والعـالم بجانبيـه الفيزيقـي والميتافيزيقي. وهو ما يحدد الإطار العام المشترك للرؤية الفلسفية للتاريخ. أما عـن الثابـت الثالـث، وهو التراث، فإنه يمثل التجربة التاريخية معرفيا وقيّميا لمطلقـات الـدين واجتهـادات العقـل، وهـي تجربة تعكس خبرة إنسانية في لحظة زمنية معينة (سابقة) لا يمكن الاستغناء عنها، بل الاستفادة منها، بعد فحصها وممارسة النقد عليها، لتعميق النظرة إلى الحاضر للتبصر بحقيقة مشكلاته، قصد الـتمكن من تجاوزها، ووضوح الرؤية للمستقبل لجعل الأهداف والآفاق أكثر واقعية وقابلية للتحقق.

بهذا التلازم الثلاثي: الدين كثابت ميتافيزيقي، والعقل كخاصية إنسانية ووسيط بين المطلق والتاريخ، والتراث كتجربة إنسانية واقعية وتاريخية مشتركة، يمكن التأسيس لرؤية فلـسفية للتـاريخ، ذات هوية عربية إسلامية، تلامس متطلبات حاضرنا ومستجداته، وتجيب عن تساؤلاتنا المستقبلية.

إن هكذا رؤية فلسفية مشتركة للتاريخ كفيلة بأن تنتج وعيا تاريخيا يتمثله الإنـسان في ذاتـه ويجسده في أفعاله ومواقفه، فيكون هو الماضي في هويته التاريخية وهـو الحاضـر في وجـوده المـستقل وهو المستقبل في صيرورته وتطوره.

وفي الأخير نقول: إن الصياغة الكاملـة للإنـسان وجوديـا، والبنـاء الـصحيح لـه معرفيـا، والإقامة الفاضلة له مكانيا، والمسيرة التاريخية المتقدمة نحو أفقه (زمانيا)، تتأسس على قيمة الصدق،

وتجاوز قيمة "الكذب"، فأفق الإنسان هو إنسان صادق؛ صادق في أقواله وأفعاله ومواقفه وعلاقاته. والفلسفة هي الفضاء الذي يتربى فيه الإنسان على الفضيلة المعرفية والخلقية التي هي أبرز مفردات "الصدق". فالكذب ـ على حد قول ابن باجة ـ هو الذي أنتج إنسانا بهيميا، وعقلا هيولانيا (قاصرا)، ومجتمعا متخلفا. ونحن نتفق معه في هذا.

فأمتنا في حاجة إلى عودة الفيلسوف إلى التجتمع بعدما دعاه ابن باجة إلى التوحد، إذ استمرار وطول مدة توحده وغيبته، تحوّل انتظارنا له إلى يأس وأحلامنا إلى أوهام. فبعودة الفيلسوف، وبتجذر معاني فلسفته في المكان، يتحقق "الممكن" الذي ترسم بمنهجها معالم الطريق إليه. فيكون هذا "الممكن" هو التجربة الأصيلة للوجود، وهو االطاقة المحركة للذات، باتجاه تقدمها، للقيض على الزمن في لحظته الآتية دوما.

قائمة المصادر والمراجع

I- باللغة العربية:

أ- المصـــادر:

1- ابن باجة: تدبير المتوحد. المطابع الموحدة.مجموعة سيراس للنشر. تونس . 1994.

2- رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة: تحقيق جمال الدين العلوي. دار النشر المغربية. الدار البيضاء. المغرب 1983.

3- رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي: تحقيق عبد الرحمن بدوي دار الأندلس.

4- ابن خلدون. المقدمة. تحقيق: درويش الجويدي. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ط2 .1996.

5- ابن طفيل: حي ابن يقضان. تحقيق أحمد. دار المعارف. القاهرة. ط2. 1966.

6- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الظلال. تحقيق عبد الكريم مرّاق. الدار التونسية للنشر. 1984

7- أفلاطون: الجمهورية. دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1985.

8- الفارابي: المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة. تقديم / أ عبد الرحمن أبو زبدة، إشراف علي الكنز.

9- الفارابي: كتاب السياسة المدنية. تحقيق وتقديم: د. فوزي متري نجار.ط2. دار المشرق، بيروت.

ب- المراجع:

الكتب التاريخية:

1- إبراهيم أحمد شلبي: تطور الفكر الساسي.. الدار الجامعية/ بيروت. 1988.

2- إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي. دار النهضة العربية. 1973.

3- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: الجزء الأول.. دار المعارف. ط3.

4- أبي العباس شمس الدين: وفيات الأعيان وأنباء الزمان. تحقيق: د. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت. 1968.

5- أحمد أمين: "ظهر الإسلام" الجزء الثالث،. دار الكتاب العربي. بيروت. ط5. 1969.
6- أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ". دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. 1994
7- البخاري حمانة: "من أجل فلسفة عربية للتاريخ". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1990.
8- ت- ج- دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام". ترجمة. د. عبد الهادي أبو ريدة. ط 5. 1981.
9- تأليف مجموعة من الأساتذة: "أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية": الجزء 2: فلاسفة المغرب. إشراف، زواوي بغورة. جامعة منتوري . قسنطينة.
10- تراث الإنسانية:(بأعلام الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء). الدار المصرية للتأليف والترجمة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء و النشر.
11- جان جاك شوفالييه: "تاريخ الفكر السياسي". ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. لبنان. ط4. 1998.
12- حسن إبراهيم حسن: "تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي" دار الأندلس. بيروت، ط1. 1967.
13- حسن حنفي: "من النقل إلى الإبداع": المجلد الثاني: التحول.. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
14- حنا الفاخوري- خليل الجر: "تاريخ الفلسفة العربية" . الجزء الثاني.. منشورات الجيل. بيروت ط2. 1982.
15- داود ابن سليمان ابن حيان الأندلسي(ابن جلجل) : "طبقات الأطباء و الحكماء" تحقيق فؤاد سيد. مطبعة محمد العلمي القرشي للآثار الشرقية بالقاهرة. 1955.

الدراسات:

16- رأفت غنيمي الشيخ: "فلسفة التاريخ". دار الثقافة والنشر والتوزيع. القاهرة. 1988.
17- روجي غارودي: "الإسلام في الغرب". ترجمة: محمد مهدي الصدر. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. ط2. 2002.

18- شاخت بوزورث: تراث الإسلام القسم الثالث. ترجمة، د. حسن مؤنس وإحسان صدقي العمد. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ديسمبر. 1978.
19- عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل. دار الرشاد.ط1.
20- عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي. دار الطليعة بيروت. ط3.
21- عمر فرّوخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. دار العلم للملايين. بيروت. 1966.
22- فتحي المسكيني: الهوية والزمان.. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.ط1. 2001.
23- فتحي المسكيني: :فلسفة النوابت. دار الطليعة. بيروت.ط1. 1997.
24- فوزية عمار عطية: المعرفة والسياسة عند ابن باجة. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع. ط1. 2000.
25- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان. دار الفكر العربي. بيروت. ط1. 1996.
26- كليم صديقي: تفسير التاريخ. ترجمة: د. كاظم الجوادي.ط1. 1980.
27- كمال اليازجي/ أنطوان غطاس: أعلام الفلسفة العربية. مكتبة لبنان. ط4. 1990.
28- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية. الدار المتحدة للنشر. 1979.
29- محمد الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب الأندلس. دار الجيل.بيروت.
30- محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب. دار الطليعة بيروت. ط1. 1993.
31- محمد جلال شرف: الله، العلم، الإنسان في الفكر الإسلامي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. 1980.
32- محمد عابد الجابري: نحن و التراث. المركز الثقافي العربي. ط6. 1993.
33- محمود قاسم: في النفس والعقل: لفلاسفة الإغريق والإسلام. مكتبة الأنجلو المصرية.ط3.
34- مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ: قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان.. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.القاهرة.
35- معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبية: دراسة في فلسفة ابن باجة. دار إقرأ. ط1. 1985.
36- موسى الموساوي: سلسلة زدني علما: من الكندي إلى ابن رشد. منشورات عويدات. بيروت.1989.

37- هيجل: "محاضرات في فلسفة التاريخ": الجزء 1: العقل في التاريخ.. ترجمة وتعليق: د.إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة. 1986.
38- يحي هويدي: "تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية". الجزء الأول. في الشمال الإفريقي.. مكتبة النهضة المصرية. 1966.

الموسوعات والمعاجم:

1- جميل صليبا: "المعجم الفلسفي": الجزء الأول.. دار الكتاب البناني. 1982.
2- جورج طرابيشي: "معجم الفلاسفة". دار الطليعة . بيروت. ط1997.2.
3- جيرار جهادي: "موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب". مكتبة لبنان ناشرون.
4- عبد الحمن بدوي: "موسوعة الفلاسفة". الجزء 1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
5- فيصل عباس: "موسوعة الفلاسفة". دار الفكر. بيروت. ط1. 1996.
6- محمد مرتضى الزبيدي: "تاج العروس من جواهر القاموس" المجلد الأول.. منشورات مكتبة الحياة. بيروت.

المجلات والدوريات:

1- مجلة: "الجمعية الفلسفية المصرية" "ابن باجة واتجاهه النقدي". 1999. العدد 08.
2- مجلة: "العربي". العدد 496. مارس 2000.
3- مجلة: التراث العربي. "دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة". د. يوسف سلامة. العدد 69. أكتوبر 1997.
4- مجلة: الفكر العربي. عدد خاص حول: "الفكر السياسي العربي" العدد23. نوفمبر 1981. السنة الثالثة.
5- مجلة: دراسات عربية. "الفكر التربوي عند ابن باجة". د. محمد جلوب فرحان. العددان6- 7. السنة 23. أريل، مايو 1987.
6- مجلة: عالم الفكر. عدد خاص حول: "الفكر التاريخي". المجلد 29. أبريل 2001.
7- مجلة: فكر ونقد. "أفق ديكارتي قبل الأوان. أو في النزعة العقلية عند ابن باجة" محمد ألو زاد. السنة الأول . العدد5. يناير 1998.

8- مجلة: كتابات معاصرة. "ابن باجة من الكثرة إلى الوحدة". فريد العليبي. العدد 38. سبتمبر 1999.

II- باللغة الأجنبية:

1- A- Badawi: "Histoire de La philosophie islamique". Tome II. « Les philosophes pures ». Paris. Librairie philosophique. J-Vrin1972.
2- Ali shariati: "Histoi et destinée". Traduction. F-hamed.N. Yavari. D'hellencourt. Présentation. J- Berque. Islam/Sindibad .Paris 18.1982.
3- Aristote: "Ethique de nicomaque". Traduction . J - Voilquin. Flammarion. Paris 1965.
4- Cultures. Volume IV. N°1 « Pensée et valeur de l'islam». UNESCO 1977.
5- Dictionnaire de philosophie. S.E.P.C. Saint –Amand 1983 France.
6- Dictionnaire des philosophes[2] Tome I(Article Avempace)Puff 1998.
7- G-labica: "Le philosophe sans maître": (Histoire de hayy ibn yaqzan) présentation /Traduction L- Gauthier. Sned Alger.
8- H- Corbin:"Histoire de la philosophie islamique". Gallimard. 1986.
9- L'encyclopedie universalise.
10- N- Koribaa: "Les philosophes de l'islam". sned 1980.
11- S- Munk: "Mélange de philosophie juive et arabe". Nouvelle édition. Paris II Librairie philosophique. 1955.
12- Soeren KierKegaard. : « Les Miettes Philosophiques ». Edition du seuil. Paris. 1967

جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة

دراسة في كتابه «تدبير المتوحد»

المؤلف في سطور

عبدالقادر بلعالم من مواليد ١٩٦٤ بولاية غليزان / الجزائر. تلقى تعليمه الجامعي في مرحلتي التدرج و ما بعد التدرج بجامعة وهران(الجزائر). تحصل منها على شهادة ليسانس في الفلسفة سنة ١٩٨٩. و على شهادة ماجستير في فلسفة التاريخ من نفس الجامعة سنة ٢٠٠٤. و حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة اليونانية سنة ٢٠١١.

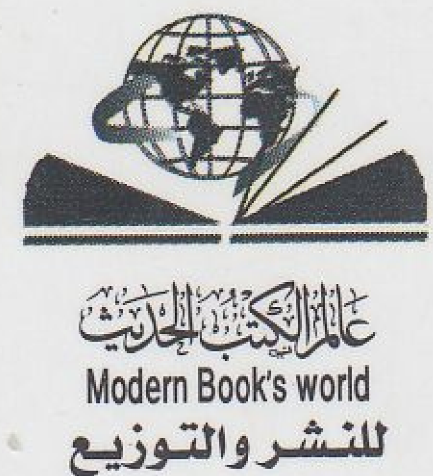
مارس التدريس لمادة الفلسفة بالتعليم الثانوي لمدة ثمانية عشر سنة.(من سنة ١٩٨٩ إل غاية ٢٠٠٦) ثم انتقل إلى التدريس بالجامعة. فهو الآن يزاوزل نشاطه كأستاذ للفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف/ الجزائر.

باحث مهتم بقضايا التراث و الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

الأستاذ الدكتور عبدالقادر بلعالم



جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع
الأردن - العبدلي مقابل عمارة جوهرة القدس



الاردن - اربد - شارع الجامعة   تلفون : ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس : ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+ / الرمز البريدي : (٢١١١٠) / صندوق
البريد الإلكتروني : almalktob@yahoo.com / الموقع الإلكتروني : www.almalkotob.com